ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Uppsala Studies in Social Ethics • 4

Göran Lantz

Eigentumsrecht — ein Recht oder ein Unrecht?

Eine kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privateigentum bei Aristoteles, Thomas von Aquino, Grothius, Locke, Hegel, Marx und in den modernen katholischen Sozialenzykliken

UPPSALA 1977

Distributor

Almqvist & Wiksell International

Stockholm / Sweden

Eigentumsrecht — ein Recht oder Unrecht

Eine kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privateigentum bei Aristoteles, Thomas von Aquino, Grotius, Locke, Hegel, Marx und in den modernen katholischen Sozialenzykliken

AKADEMISCHE ABHANDLUNG

Mit Erlaubnis der Theologischen Fakultät
der Universität Uppsala
zur Erlangung der theologischen Doktorwürde vorzulegen
zu öffentlicher Beurteilung am 19 November 1977
um 10 Uhr im Dekansaal

von

Göran Lantz
Teol. kand., fil. mag., Sk.

Uppsala 1977

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Uppsala Studies in Social Ethics · 4

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Göran Lantz

Eigentumsrecht — ein Recht oder ein Unrecht?

Eine kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privateigentum bei Aristoteles, Thomas von Aquino, Grotius, Locke, Hegel, Marx und in den modernen katholischen Sozialenzykliken

© Göran Lantz

Printed in Sweden by LiberTryck, Stockholm 1977 712927

Inhalt

VORWORT 7

EINLEITUNG 9

KAP. I: RECHT UND MORAL 11

Ethische Normen und Gesetzesregeln 13
Ethische Normen und Rechtsregeln 14
Etische Normen und Gesetzgebung 19
Etische Normen und die Befolgung des Rechts 21

KAP. II: DER EIGENTUMSBEGRIFF 24

Eigentum als eine einheitliche Qualität 24
Honoré 25
Hohfeld-Kanger 26
Die Zwischenbegriffstheorie 27
Hedenius 29

KAP. III: ETHISCHE ARGUMENTE FÜR DAS PRIVATEIGENTUM 32

KAP. IV: ARISTOTELES ÜBER DAS EIGENTUMSRECHT 42

KAP. V: THOMAS VON AQUINO ÜBER DAS EIGENTUMSRECHT 48

Das Recht des Menschengeschlechts, die äusseren Dinge zu brauchen 48
Das Recht der Einzelnen, Privateigentum zu besitzen 50
Einleitende Diskussion 50
Thomas' eigner Standpunkt 54
Die Bestandteile und Funktionen des privaten Eigentumsrechts 58
Die Verfügungsfreiheit 59
Der Besitzschutz 59
Moralisch gerechtfertigte Erwerbsweisen 61

KAP. VI: GROTIUS ÜBER DAS EIGENTUMSRECHT 64

Grotius' Argumente 64
Einschränkungen des privaten Eigentumsrechts 69
Der Besitzschutz 70
Die Verfügungsfreiheit 71

KAP. VII: LOCKE ÜBER DAS EIGENTUMSRECHT 73

Das Recht des Menschengeschlechts auf die Erde 73
Der Naturzustand 75
Das Recht einzelner Menschen privates Eigentum zu besitzen 79
Privates Eigentumsrecht ein natürliches Recht 79
Das Lebenserhaltungsargument 81
Das Bearbeitungsargument 83

Das Okkupationsargument 86
Zusammenfassung der Argumente von Locke 88
Einschränkungen im privaten Eigentumsrecht 91

KAP. VIII: HEGEL ÜBER DAS EIGENTUMSRECHT 93

Ein liberales Argument 93
Der freie Willen 94
Das private Eigentum in Hegels philosophischem System 96
Das Entstehen des Privateigentums 98
Besitzergreifung 100
Gemeinsamer Besitz 102
Das abstrakte Privateigentum umgeformt auf höheren Niveaus 103
Hegels Argumente für das Privateigentum 104

KAP. IX: MARX ÜBER DAS EIGENTUMSRECHT 109
Einleitung 109
Der Ausdruck "Privateigentum" bei Marx 110
Das Bearbeitungsargument wird Geschichtsphilosophie 111
Privateigentum und menschliche Selbstverwirklichung 115
Besitz der Produktionsmittel 117
Kritik der individuellen Menschenrechte 118
Kritik der Aufstellung ethischer Argumente 119

KAP. X: DAS EIGENTUM IN EINIGEN GEGENWÄRTIGEN KATHOLISCHEN SOZIALETHISCHEN DOKUMENTEN 122

Von Leo XIII bis Johannes XXIII 122
Nicht-teleologische Argumente 122
Naturrechtliches Argument 122
Das Bearbeitungsargument 124
Theologisches Argument 128
Übriges 128
Teleologische Argumente 129
Weitere Argumente in den Enzykliken Quadragesimo anno und Mater et magistra 131
Die Stellung des Privateigentums 134
Paulus VI's Zeit 136
Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes des Zweiten Vatikankonziliums . . . 136
Nicht-teleologische Argumente 137
Teleologische Argumente 138
Die Bestandteile und die Funktionen des Privateigentums 140
Populorum progressio 141
Octogesima adveniens 142
Kurze vergleichende Zusammenfassung 142

KAP. XI: ABSCHLUSS 144
Literaturverzeichnis 149
Personenverzeichnis 153

Vorwort

In Dantes Vorhölle schwärmen die unschlüssigen und feigen Seelen wie ein trockener Sandsturm umher.

„. . . das sind die sittlich Lauen,
Von Lob und Schande frei, nicht kalt noch warm!"
(Göttliche Komödie, Die Hölle III:5)

Sowohl der Himmel als auch die Hölle sind vor ihnen verschlossen. Ich habe das Gefühl, dass viele die analytischen Philosophen und auch die Theologen in deren Nachfolge dahin verbannen möchten. Völlig dessen bewusst gebe ich dennoch ein Buch heraus, das hauptsächlich Argumente und die Kritik der Argumente behandelt. Ich habe ursprünglich beabsichtigt, über Argumente für Menschenrechte im Allgemeinen zu schreiben. Ich habe aber bald gefunden, dass meine Arbeitsmethode sich besser für eine kritische Analyse als für eine erbauliche Synthese geeignet ist. Deshalb habe ich mich dazu entschlossen, Argumente für dasjenige der sogenannten Menschenrechte zu prüfen, an das ich am wenigsten glaube, nämlich das Recht auf Privateigentum. Zu meiner Verteidigung will ich sagen, dass auch ein kritischer Einsatz als eine Stellungnahme und ein Einsatz im Kampf für die Gerechtigkeit gelten darf. Ich glaube, dass meine eigene Stellungnahme sich nicht nur aus dem Schlusskapitel ergibt. Ich hoffe deshalb, dass ich mich verdient gemacht habe, der Verbannung zur Hölle der Unschlüssigen zu entgehen.

Das Fachgebiet der theologischen Ethik ist mir einer grossen Schwierigkeit behaftet. Es fordert von seinem Mann, dass er Spezialist auf wenigstens zwei Fachgebieten ist: der Moralphilosophie und einer Wissenschaft des Anwendungsgebietes; womöglich soll er auch ein wenig Theologie kennen. Ich selbst bin auf keinem von den beiden Gebieten ein Spezialist. Aber ich versuche gewisse Erfahrungen von der Moralphilosophie, der Rechtstheorie, der Ideengeschichte und der Theologiegeschichte zu vereinigen. Diese Arbeit will ein Versuch sein, auf eine Methode im Schnittpunkt zwischen diesen Gebieten zu arbeiten, hinzuweisen. Sie hat ihren Zweck erreicht, wenn jemand mit grösseren Spezialkenntnissen die Methode dazu verwenden wollte, eine gründlichere und bessere Untersuchung zu machen. Ich glaube, ich habe diese Aufgabe leicht gemacht.

Nachdem ich nun die fertige Dissertation überblicken kann, ergreift mich eine wirkliche Beklommenheit beim Gedanken daran was man von einem Studenten, der das Privileg hatte, solche Lehrer zu haben, wie ich sie hatte, erwarten kann. Zuerst denke ich an meinen Handleiter Professor Ragnar Holte. Er ist derjenige, der durch seine Vereinigung der tiefbohrenden philosophischen Analyse und der grossen ideengeschichtlichen Breite ein intellektuelles Milieu in seinem Forschungsseminar geschaffen hat, das, glaube ich, an theologischen Fakultäten selten zu finden ist. Einen Dank ihn für seine ständige Unterstützung, für Ermunterung und erwiesenes Vertrauen.

Meinen Dank richte ich auch an Professor Anders Jeffner, der ebenfalls mein Handleiter gewesen ist. Seine Ermunterung hat sehr viel für mich bedeutet, weil sie mit scharfer und unbestechlicher Kritik verbunden war.

Meinen Dank gilt auch Professor Robert Heeger, dessen scharfsinnige Kritik auf eine bemerkenswerte Weise mit Phantasie und Ideenreichtum verbunden ist.

Weiter möchte ich allen Mitgliedern von Professor Holtes anteilnehmenden Seminar danken. Besonders möchte ich Professor Jarl Hemberg erwähnen, der u. a. der erste theologische Ethiker in Schweden ist, der auf eine philosophisch bewusste Weise die Grenzprobleme zwischen theologische Ethik und Rechtstheorie untersucht hat, und Dozent Carl-Henric Grenholm, der ein Freund und Gesinnungsgenossen ist, jünger an Jahren aber älter in der Wissenschaft. Dank auch Phil. Mag. Birgitta Paget, Assistentin und freundlich zusammenhaltende Kraft des Seminars.

Einer Reihe von Forschern habe ich für wertvolle Kritik und gute Ratschläge zu danken. Dies sind vor allem Theol. Dr. Erwin Bischofberger, S. J., Phil. Mag. Göran Collste, Theol. Dr. Louis Marie Dewailly, Professor Torstein Eckhoff, Jur. Kand. Anders Fogelklou, Phil. Dr. Zalma Puterman und Dozent Rolf Torstendahl, und weiter meine Lehrer in Allgemeine Rechtslehre, Die Dozenten Åke Frändberg und Lars Lindahl und Professor Stig Strömholm, und schliesslich die Teilnehmer am Seminar für praktische Philosophie, besonders Dozent Lennart Åqvist. In diesen Dank schliesse ich auch den philosophischen „Seelsorger" der Theologen, Phil. Dr. Thorild Dahlquist, ein.

Dank auch einigen meiner früheren Lehrer, Studienrat Ingvar Falk für seinen glänzenden Unterricht über Textinterpretation und Literaturverständnis, Professor emeritus Manfred Moritz für seinen mitreissenden und intensiven Unterricht über die Kunst des richtigen Lesens. Professor Moritz und Universitätslektor Jan Evers, beide Lund, verdanke ich dass mein Interesse sowohl für Philosophie als auch für Rechtstheorie geweckt wurde. Mit tiefer Dankbarkeit gedenke ich auch meines ersten Lehrers, meines Vaters Zeth Lantz, der überhaupt mein Interesse für Ideen und Argumente weckte.

Dank gebührt auch Mag. Jur. Eugeniusz Dornfest, meinen schnellen und sicheren Übersetzer für gute Zusammenarbeit. Einen Dank auch an Phil. Kand. Frau Ilse Gamby für ausgezeichnete Hilfe.

Zuletzt möchte ich meine Frau Margareta Grape-Lantz dafür danken, dass sie mich daran gehindert hat, den Kontakt mit den lebenswichtigen Fragen der Wohlfart und Gerechtigkeit, die hinter der Problemstellung dieses Buches liegen, zu verlieren.

Einleitung

Ich habe mir die Aufgabe gestellt, einige von den Argumenten für die moralische Berechtigung des Privateigentums kritisch zu beurteilen, die von Aristoteles an und bis zu den letzten katholischen Sozialenzykliken angegeben wurden, und ich habe gewählt, solche Argumente zu beurteilen, die ich teils interessant gefunden habe und die teils, wie ich annehme, eine historische Bedeutung und politische Durchschlagskraft gehabt haben.

Bei der Beurteilung werde ich so vorgehen, dass ich ganz einfach den Grund, der dafür gegeben wurde, dass das Privateigentum moralisch berechtigt ist, so eindeutig und kurz, wie möglich, formuliere. Ich formuliere ihn als einen vollständigen und korrekten Syllogismus. Solch einen vollständigen und korrekten Syllogismus benenne ich ein Argument. In einem argumentierenden Text findet man selten solche vollständige Argumente. Beinahe immer ist eine oder mehrere Prämissen ausgelassen. Ich formuliere dann die ausdrücklich ausgedrückten Prämissen und den Schlussatz samt die Prämissen die fehlen, damit man eine korrekte Schlussfolgerung herausbekommen kann. Ich nehme nämlich, in Übereinstimmung mit dem Generositätsprinzip für Textauslegung, an, dass der Gedankengang darauf hinziehlt, logisch konklusiv zu sein. Ich sage deshalb, dass die ausgelassenen Prämissen im Text miteinbegriffen sind. Manchmal sind die einbegriffenen Prämissen natürlicherweise trivial wahr, manchmal aber sind sie kontrovers.

Der Zweck der Formulierung der Argumente als Syllogismen ist nur, die einzelnen Glieder im Gedankengang zu verdeutlichen und sie dann erörtern und zu ihnen Stellung nehmen zu können.

Die Frage der logischen Relevanz eines Arguments, dessen logischer Korrektheit, bleibt uninteressant. Durch meine Auslegungsmethode gehe ich davon aus, dass ein Gedankengang, der laut einer angemessenen Auslegung den Zweck hat ein Argument für die moralische Berechtigung des Privateigentums zu sein, auch gemeint ist, logisch konklusiv zu sein.

Die ganze Schlussfolgerung nenne ich also ein Argument[1]. Arne Naess dagegen benennt eine Behauptung, die darauf hinziehlt, eine andere Behauptung zu stützen, als ein Argument[2]. Er betont selbstverständlich, dass man bei der Argumentenprüfung auch die einbegriffene oder die einbegriffenen Prämissen prüfen muss. Naess' Terminologie hat u. a. den praktischen Vorteil, dass man sehr übersichtliche Listen von Pro- und Kontraargumenten und Unterargumenten für diese in ihrer Reihe aufstellen kann. Gewisse Verfasser, die Naess' Methode übernommen haben, haben je-

[1] Vgl. Black, M., a. A. S. 15 f.
[2] Naess, A., a. A. Siehe z. B. s. 106 f.

doch solche Listen nur für grosse Übersichten benützt und so gut wie ganz unterlassen, über den Gedankengang in seiner Gesamtheit mit den einbegriffenen Prämissen zu berichten[3].

Ich habe gewählt, mich auf die Beurteilung einiger einzelner Argumente zu konzentrieren, und habe wegen Raumersparnis nur in sehr beschränktem Umfang Unterargumente der Prämissen in deren Argumenten beurteilen können.

Die Konzentration auf die Hauptargumente für die moralische Berechtigung des Privateigentums verursacht, dass ich darauf verzichten musste, ein schattiertes Gesamtbild der Auffassungen der behandelten Verfasser des Privateigentums zu geben zu versuchen. Mengen von Auffassungen des Privateigentums wurden aus der Behandlung ausgeschlossen und eben nur die Gründe selbst dafür, dass das Privateigentum moralisch berechtigt ist, sind behandelt worden.

Ich habe Auslegungen der behandelten Texte erstrebt, die sie maximal plausibel oder angemessen machen sollten. Die Kriterien der Angemessenheit sind sprachlicher, logischer und faktischer Zusammenhang in erster Linie[4]. Ich schliesse mich Robert Heegers Programm für achtsame Auslegung an[5], und sehe in Übereinstimmung damit an, dass man, wenn die oben erwähnten Angemessenheitskriterien erfüllt sind und eine Wahl zwischen verschiedenen Auslegungen eventuell übrigbleibt, ein im Verhältnis zum Text äusseres Angemessenheitskriterium ergriffen werden muss: diese Auslegung ist am meisten angemessen, die den Text am meisten interessant und fruchtbar, von meinen Problemstellungen aus, heute macht.

Die Auslegungen sind bestimmt, mit dem grösseren Kontext, den das ganze schriftstellerische Werk des betreffenden Verfassers darstellt, vereinbar zu sein.

[3] Simonsson, T., a. A. Larsson, E., a. A.
[4] Siehe Evers, a. A. S. 51–58.
[5] Heeger, R., Ideologie und Macht. S. 10 f.

Kap I Recht und Moral

Lasst mich einleitungsweise einen wenn auch schnellen und oberflächlichen Überblick über die vielen verschiedenartigen Fragestellungen zu geben, die sich hinter der sog. „Frage über Recht und Moral" verbergen. Die Absicht ist nur, auf eine Reihe von Ebenen zu weisen, auf welchen die verschiedenen Erscheinungen, die zum Recht beziehungsweise zur Moral gezählt werden, untereinander begegnen. Ich werde andeutungsweise einige Antworten auf die Frage, wie sie sich zueinander verhalten, erwähnen, einige Antworten, die ich selbst als interessant gefunden habe. Gleichzeitig hoffe ich, dass dieser schnelle Überblick über viele Problemfelder dazu helfen wird, klarzumachen, was das bedeutet, ethische Argumente für ein rechtliches Institut zu geben.

Manchmal begegnet man Fragen vom Typ „was für ein Verhältnis besteht zwischen dem Recht und der Moral?" Solche Fragen sind allzu unpräzis, um beantwortet werden zu können. Es kommt jedoch vor, dass sie auf ungefähr folgende Weise beantwortet werden: „Die Ethik hat den Vorrang vor dem Recht", „die Moral ist der Grund des Rechts", „die Gesetzgebung ruht auf der Ethik", „moralische Argumente können den Grund des juristischen Rechts ausmachen". Es ist nicht leicht, solchen Behauptungen irgendeinen exakten Inhalt zu geben. Eine erste Voraussetzung dafür, dass das geschehen können soll, ist, dass den beiden Gliedern, Recht und Moral, ein mehr präziser Inhalt gegeben wird.

Moral (mit dem Synonym Ethik) kann in diesem Zusammenhang die folgenden verschiedenen Bedeutungen haben: (1) ethische Norm; (2) ethisches Normsystem, d. h. eine Hierarchie von ethischen Normen (Utilitarismus, der eine Grundnorm umfasst, von der einzelne Normen abgeleitet werden können, ist ein Beispiel dafür); (3) ethisches Normenkonglomerat, d. h. eine nicht hierarchisch geordnete Normenmenge; es kann sich handeln um (a) Normen für ein gewisses Gebiet, über welche eine gewisse Einigkeit herrscht, beispielsweise die Ärzteethik, (b) ein mit einer Lebensanschauung oder einer politischen Anschauung verknüpftes Normenkonglomerat, gleichbedeutend sein. Im folgenden beabsichtige ich ethische Normen in Beziehung zu rechtlichen Erscheinungen zu bringen. Auch Ethik in der Bedeutung (2) und (3) kann natürlicherweise zum Recht im Beziehung gebracht werden, aber da kompliziert sich die Analyse erheblich.

Im unmittelbar Folgenden will ich versuchen kurz zu zeigen, welche Rolle die ethischen Normen auf verschiedenen Ebenen in einer Rechtsordnung spielen. Es wäre natürlich, mit der Untersuchung des Verhältnisses zwischen ethischen Normen und Rechtsnormen zu beginnen, zu sehen, welche Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen ihnen bestehen. Es ist auch ein klassisches Problem, die Distinktion auszumeisseln zu versuchen.

Eine übliche Weise, den Unterschied zwischen ethischen Normen und Rechtsnormen zu beschreiben, ist, hervorzuheben, dass nur die letzteren mit institutionalisier-

ten Sanktionen verknüpft sind. Beispielsweise Ingemar Hedenius hebt als einen charakteristischen Unterschied zwischen „moralischen und juristischen Rechtsregeln" hervor[1], dass die juristischen mit Sanktionen, direkt oder indirekt, verknüpft sind. Die Sanktionen sind, und dies ist der eigentliche Unterschied dem gegenüber, was er „moralische Rechtsregeln" nennt, institutionalisiert und regelmässig, und sie sind nur negativ, nicht positiv; „die einzelne Rechtsregel holt ihre Kraft vom regelmässig ausgeübten Zwang"[2]. Hedenius gibt natürlicherweise darauf acht, dass es unsanktionierte juristische Normen gibt, z. B. im Staatsrecht (Regeln z. B. für die Arbeit des Reichstags und der Regierung) und Völkerrecht, ebenso wie „Zierparagraphen" oder ideologische Paragraphen, wie die Vorschrift in § 5:1 des gegenwärtigen Eherechts, dass Mann und Frau zur gegenseitigen Treue und Beistand verpflichtet sind. Hedenius ist geneigt, unsanktionierte Rechtsregeln juristische in einem anderen Sinne zu benennen, sie „haben nicht die spezifisch juristische Eigenart"[3]. Man könnte zufügen, dass es andererseits Normen gibt, die wir ziemlich bedenkenlos bereit sind, moralische zu nennen, und die mit sehr fest bestimmten negativen (obwohl natürlich auch positiven) Zwangssanktionen verbunden sind. Eine christliche Ethik, die mit einem starken Höllenglauben vereint ist, könnte ein Beispiel sein. Die islamitische Ethik ist ein noch mehr auffallendes Beispiel[4]. Nils Kristian Sundby, der vor allem die gemeinsamen Züge der rechtlichen Normen und der Normen anderer Art betont, meint jedoch, dass einige Eigenschaften besonders hervortretend bei den rechtlichen Normen sind[5]. Ausser den beiden Eigenschaften, die Hedenius erwähnt (dass sie mit Sanktionen verbunden sind und dass sie institutionalisiert sind) erwähnt Sundby teils, dass sie in ein Normensystem eingehen, teils dass sie ableitungs- oder wenigstens begründungsbar innerhalb dieses Systems sind. Sundby behauptet doch nicht, dass diese Eigenschaften *ausschliesslich* den rechtlichen Normen zukommen. Ich habe früher in diesem Kapitel Beispiele ethischer Normensystems gegeben. Und es ist offenbar, dass ethische Normen im ethischen Normensystem ableitungsbar und dass ethische Normen begründungsbar im ethischen Normenkonglomerat sind. Ausserdem ist jedes System von Rechtsnormen mehr oder weniger offen. Das bedeutet u. a., dass ethische Normen in das System eintreten und aus dem System austreten können. Ableitungsbarkeit oder Begründungsbarkeit innerhalb eines Normensystems sind folgendermassen keine Eigenschaften, die man verwenden kann, um rechtliche Normen von ethischen Normen zu unterscheiden.

Ich habe einleitend zu zeigen versucht, dass es nicht möglich ist, eine scharfe Grenze zwischen rechtlichen und ethischen Normen zu ziehen. Die wichtigsten

[1] Hedenius, Om rätt och moral. S. 81 f.

[2] Ibidem, Seite 82. Vgl. auch beispielsweise Johnson, C. D., Moral and legal obligation, in The Journal of Philosophy, Vol. 72., Nr. 12, 1975, Seite 329: „A central feature of legal obligation, however, is that to have a legal obligation is to be under a requirement which, in a suitably broad sence, outside parties will be prepared to *enforce* in a regular way, using publicly available procedures to determine the fact of violation and the way violations will be handled."

[3] Hedenius, Om rätt och moral, s. 84.

[4] Innerhalb des Islams wird kaum welche klare Grenze zwischen dem juristisch Rechten und dem moralisch Rechten aufrechterhalten (Siehe Hjärpe, Jan, a. A., Seiten 77–80.).

[5] Sundby, Nils Kristian, a. A., S. 184 f.

Gründe für diesen Schlussatz sind jedoch teils, dass ethische Normen dazu angewendet werden, um Rechtsnormen zu konstruieren, teils, dass das System der Rechtsnormen ein in wichtigen Hinsichten offenes System ist. Dazu werde ich später zurückkommen.

Anstatt über rechtliche Normen oder Rechtsnormen zu sprechen, will ich in Anschluss an Per Olof Bolding über Gesetzesregeln und Rechtsregeln sprechen[6]. Eine Gesetzesregel ist ganz einfach eine Bestimmung, die man im Gesetz oder Verfassung wiederfindet. Eine Rechtsregel entsteht, konstruiert man, mit Hilfe unter anderem der Gesetzesregeln. Sie stellt das Schlussresultat der Auslegungsprozedur dar. Für das Resultat dieser Prozedur spielen viele andere Normen als die, die in den Vorschriften zu lesen sind, eine Rolle. Man kann am besten zwischen allgemeinen und speziellen Rechtsregeln unterscheiden[7]. Eine allgemeine Regel ist da eine hypothetische Norm vom Typ „wenn jemand . . . etc. . . . so soll er bestraft werden mit . . . etc.". Eine spezielle Rechtsregel ist eine Norm vom Typ „da die Person P . . . etc. . . . so soll sie mit . . . bestraft werden . . . etc.".

Ethische Normen und Gesetzesregeln

Es ist kein Problem festzustellen, was eine Gesetzesregel im beispielsweise schwedischen Recht eben ist. Das ist eine Vorschrift in einem Gesetz, die in Kraft getreten ist und die nicht in diesem Augenblick ausser Kraft gesetzt worden ist, es ist eine rechtskräftige Bestimmung. Es kann jedoch so sein, dass sie durch die Gerichte nicht angewandt wird; sie kann obsolet sein. Sie bleibt jedoch in Kraft.

Ethische Normen, oder ethische Termini, die eine ethische Bewertung voraussetzen, können in einer Gesetzesregel vorkommen. Zwei Beispiele dafür können aus dem siebten Kapitel des Elterngesetzes vom 10. Juni 1949 genommen werden: „Ist der Vertrag, . . . offenbar für einen Ehegatten unbillig, soll der Vertrag, wenn er nicht während der Trennung geschlossen worden ist, auf seine Klage durch das Gericht ausgeglichen werden" (§ 9). „Der Vater des unehelichen Kindes kann verpflichtet werden, demnach, was mit Rücksicht auf seine und der Mutter Verhältnisse als angemessen angesehen werden darf, zu ihrem Unterhalt beizutragen . . ." (§ 10). Es mag sein, dass die Gerichte Gesetzesregeln von dieser Art äusserst gleichförmig anwenden. Nichtsdestoweniger ist es, unter anderem, von ethischen Bewertungen abhängig, was für eine Bedeutung man Ausdrücken wie „ungerecht" und „angemessen" gibt. Ein schon früher erwähntes Beispiel einer Gesetzesregel, die in ihrer Ganzheit, dürfte man sagen können, eine ethische Norm ist, ist folgend: „Mann und Frau sind

[6] Bolding, Per Olof, Missbruk av ordet „rättsregel", Seiten 27–36. Es muss jedoch hervorgehoben werden, dass Bolding am liebsten den Ausdruck „Rechtsregel" vermeiden will, wenigstens im rechtsphilosophischen Zusammenhang.

[7] Vgl. Hedenius' Distinktion zwischen allgemeinen und speziellen echten Rechtssätzen; Om rätt och moral, S. 105. Frändberg unterscheidet individuelle Rechtsnormen, die individuelle Rechtsfälle beschreiben, von generellen Rechtsnormen (die er Rechtsregeln nennen will), die generische Rechtsfälle beschreiben. (Frändberg, Åke, a. A., S. 72).

zur gegenseitigen Treue und Beistand verpflichtet; sie haben im Einverständnis für das Wohl der Familie zu wirken" (Ehebalken, 5 Kap. 1. §). Generalklauseln – d. h. Gesetzesregeln, die sehr unbestimmte Werttermini enthalten, und die deshalb den Gerichten weiten Spielraum für die Anwendung geben – werden, meint man, immer mehr üblich in der schwedischen Gesetzgebung[8].

Ethische Normen und Rechtsregeln

Es versteht sich recht von selbst, dass Gesetzesregeln nicht das einzige Material sein können, aus dem man Rechtsregeln konstruiert. Der Gedanke, dass man ein Gesetz so gestalten können dürfte, dass es alle denkbaren Fälle deckt und deshalb rein mechanisch angewendet werden könnte, lag tatsächlich hinter dem Entstehen von Napoleons Code Civil. Dieser Gedankengang fiel durch seine eigene Sinnlosigkeit. Gesetze kann man aus praktischen Gründen nicht so ausführlich schreiben, dass es für jede entstehende Situation völlig klar ist, ob sie unter eine bestimmte Gesetzesregel fällt oder nicht. In fraglichen Fällen gibt es andere sog. Rechtsquellen. Dazu gehört das Präjudiz von Untergerichten oder höheren Gerichten: und dazu gehören die Vorarbeiten zum Gesetz von verschiedenen Stadien seiner Entstehungsgeschichte; dazu gehören Äusserungen in Kommentaren und rechtswissenschaftlichen Werken.

Es gibt im schwedischen Recht keine Gesetzesregel, die sagt, welche Rechtsquellen der Richter oder irgendein anderer Gesetzesausleger in Anspruch nehmen soll oder wie die Rechtsquellen untereinander bevorzugt werden sollen. Es gibt keine Gesetzesregel, die dem Richter befiehlt, „das Gesetz" anzuwenden. *Dass* es angewendet werden soll, ist ganz einfach unter den Juristen eine stabile Gewohnheit. Dasselbe gilt auch für die übrigen der oben erwähnten Rechtsquellen. Was diese betrifft, so gibt es faktisch eine ganze Menge von Meinungsverschiedenheiten darüber, welchen Wert sie haben und darüber, welche den Vorzug haben.

Der Brauch kann auch eine Rechtsquelle darstellen. Die Gerichte benützen in ihren Richtersprüchen Normen, die von Bräuchen und Handelsgebrauch geholt sind. Sie müssen nicht kodifiziert sein, aber sie *können* in Hinweisungsbestimmungen in einem Gesetzestext erwähnt sein, wo demnach auf gewisse Bräuche oder herkömmliche Standards oder Ehrenregel hingewiesen wird.

Ein Richter kann auch im Falle, wo es fraglich ist, wie die oben erwähnten Rechtsquellen ausgelegt werden sollen, auf die „Natur der Sache" oder den „Zweck des Gesetzes" oder derartiges hinweisen. Viele verschiedene Typen der Rücksichtsnahmen können eine gerichtliche Entscheidung begründen: Bewertungen und Zweckserwägungen, darunter solche ethischer und politischer Art. Es wäre ein Ausdruck merkwürdiger Willkür, wenn man beispielsweise den Handelsgebrauch oder

[8] Solche allgemein formulierten Gesetzesregeln sollen den Gerichten die Möglichkeit geben, „Schlupfwinkel im Gesetz zu verstopfen" – wie man das populär ausdrücken pflegt. Beispielsweise Jakob Sundberg greift heftig diese Gesetzgebungstechnik an, die er als inspiriert von Lenin und vom „Sozialistenlager" findet. Sundberg, a. A., S. 206.

rechtspolitische Äusserungen, vielleicht auch rechtspolitische Äusserungen in der Lehre zu Rechtsquellen ernenne; vielleicht sogar „die Natur der Sache", was faktisch vorkommt[9], aber weigere, ethische und politische Bewertungen und Normen als Rechtsquellen zu benennen. Sie gehören ja alle zum Material der Bewertungen und Normen, aus welchen der Richter oder irgendein anderer Gesetzesausleger Rechtsregeln konstruiert.

Es ist durchaus nicht meine Absicht, zu versuchen, Stellung dazu zu nehmen, welche normative Rechtsquellenlehre aufgestellt werden soll oder welche deskriptive Rechtsquellenlehre am meisten realistisch ist. Ich will nur zeigen, dass es schwierig ist, die Rechtsquellen klar abzugrenzen. Rechtsnormen zu den Normen abzugrenzen, die in den Rechtsquellen wiedergefunden werden, ist deshalb eine schlechte Lösung. Es ist auch nicht mein Zweck, für eine radikal regelskeptische Haltung zu propagieren, sondern nur darauf zu weisen, dass die Klasse der Normen, die für die Rechtsanwendung relevant ist, sehr schwierig abzugrenzen und sehr weit ist.

Es gehört zur schwedischen Rechtstradition, dass die Urteilsbegründungen öftestens sehr knapp geschrieben sind. Man vermeidet in der Regel den Prinzipgedankengang. Oft verbergen nichtssagende Ausdrücke, wie beispielsweise „Rücksicht auf die Natur der Sache", die konkreten Begründungen[10]. Es gibt deshalb in der Regel keine Möglichkeit, aus geschriebenen Urteilen besonders viel darüber herauszulesen, welche Normen (über den Gesetzestext hinaus) angewendet worden sind.

Eine besondere Klasse der juristischen oder rechtlichen Argumente oder Normen von anderen, z. B. ethischen und politischen, abzugrenzen, führt zur Willkür. Die Gesetzesregeln sind eine Art von Normen unter vielen anderen, die der Richter oder irgendein anderer Gesetzesausleger berücksichtigt[11], wenn der Richter sich zu einer Lösung in Form eines Urteils durchschwingt, oder wenn der Rechtsanwalt sich vorzustellen versucht, wie die Gerichte in einem konkreten Fall oder in einem Typ von Fällen wahrscheinlich urteilen werden. Die Normen, die direkt aus den Gesetzesregeln geholt werden können, haben selbstverständlich eine Autorität, die sie in eine Sonderklasse als Rechtsnormen stellt. Trotzdem machen die vielen Grenzfälle es unmöglich, eine Grenze zwischen Rechtsnormen und anderen Normen (beispielsweise ethischen) zu ziehen, die sowohl klar ist und auch ein realistisches Bild der Rechtsanwendung gibt.

Die Folgerung muss sein, dass es nur sinnvoll ist, von Normen zu sprechen, die zu berücksichtigen die Juristen grössere oder geringere Neigung haben. Hier liegt nur

[9] Bolding, Per Olof, Juridik och samhällsdebatt, S. 65.

[10] Siehe beispielsweise Bruzelius, Anders, Rättskunskap, S. 26: „Die Gerichte in unserem Lande vermeiden im allgemeinen resonierende Urteilsbegründungen. Sie machen selten mehr generelle Äusserungen als es erfordert ist, um Stellung zum konkreten Falle zu nehmen . . ." „Bei verschiedenen Entscheidungen hat man ausserdem absichtlich eine nichtssagende Formulierung gewählt, um Meinungsverschiedenheiten zu überbrücken; eine Formulierung, hinter der sich verschiedene Ansichten verbergen können, pflegt man einen „Hut" zu nennen (übersetzt hier).

[11] Bolding, Juridik och samhällsdebatt, S. 61.

ein Gradunterschied vor. Will man über ein juristisches Normensystem sprechen, muss man sich dessen bewusst sein, dass es in hohem Grad ein offenes System ist, in dem ethische und andere Normen gastieren können.

Der Jurist, der sich der Rechtsanwendung widmet, macht immer wieder Annahmen über soziale Tatsachen und Kausalzusammenhänge; er gibt ständig Ausdruck sozialen Bewertungen. Bolding drückt das folgend aus: „Probleme, die wir 'juristische' nennen oder die wir mit der Vorsilbe 'rechts-' versehen, können nicht bloss mit Hilfe solcher Argumente (wir haben sie manchmal autoritativ genannt) gelöst werden, die aus den 'Rechtsquellen' zu holen sind. Die Juristen können keinen Anspruch darauf machen, dass sie irgendeine Argumentationstechnik haben, die ihre eigene ist . . . Es muss Platz für Argumente bereitet werden, die von der mehr offenen Debatte zu holen sind, die uns allen in der Gesellschaft gemeinsam sind"[12]. Grenzt der Jurist eine enge Kategorie rechtlich relevanter Normen ab, kann das leicht dazu führen, dass er unbewusst der Normen – ethischen, politischen etc. – bleibt, die er de facto benützt und die er benützen sollte.

Torstein Eckhoff[13] und Per Olof Bolding[14] verlangen, dass der Gesetzesausleger offen berichten und bereit sein soll, die Bewertungen und Prinzipien, die ihre Stellungnahmen steuern, zu erörtern und zu begründen.

Eine mehr ausführliche Argumentation für den Standpunkt, dass das sog. juristische Normensystem in einer wichtigen Hinsicht offen ist, findet man bei Ronald M. Dworkin[15]. Er greift in einem Aufsatz H. L. A. Hart's Idee an, dass eine Rechtsordnung ein System primärer und sekundärer Normen (primary, secondary rules) ist. Nach Hart sind die ersteren deshalb gültig, weil sie gemäss der letzteren entstanden sind. Die letzteren, die sekundären Normen, sind ganz einfach deshalb gültig, weil sie durch die Bürger akzeptiert und befolgt werden. Dworkin will zur Rechtsordnung nicht nur rules, d. h. rechtliche Normen in weiterem Sinne als die ich hier Gesetzesregeln benannt habe, ungefähr gleich dem, was ich hier Rechtsregeln benenne, rechnen, sondern auch Prinzipien (principles). Unter Prinzipien versteht Dworkin u. a. ethische Normen beispielsweise vom Typ „niemand darf Nutzen aus seinen unrechten Handlungen ziehen". Die Gerichte berücksichtigen in grossem Umfang solche Prinzipien in ihren Entscheidungen, sie können aber weder zu primären noch zu sekundären Normen gemäss Hart's Theorie gerechnet werden. „Möchten wir versuchen alle Prinzipien, die in Kraft sind, zu verzeichnen, dürften wir Misserfolg haben. Sie sind kontroversiell, ihr Wert ist das Entscheidende, sie sind unzählig und sie verändern sich so schnell, dass der Anfang der Liste obsolet sein dürfte, bevor wir halbwegs gekommen sind"[16]. Sie sind nicht gemäss der sekundären Normen entstanden.

[12] Bolding, Juridik och samhällsdebatt, S. 70.
[13] Eckhoff, Torstein, Retskildelaere, S. 332.
[14] Bolding, Juridik och samhällsdebatt, S. 85 f.
[15] Dworkin, Ronald M. a. A.
[16] Dworkin, a. A., S. 58. Vgl. Eckhoff, Guiding standards in legal reasoning.

Der Versuch der Distinktion zwischen in irgendeinem Sinne juristischen oder rechtlichen Normen einerseits und anderen Normen (beispielsweise ethischen) andererseits, der für die Problemstellung in dieser Arbeit interessant ist, ist die Grenzziehung zwischen Normen, die in einem System ableitungsbar sind, und Normen, die es nicht sind.

Erstens ist es die Frage, ob man mit Recht behaupten kann, dass eine spezielle Rechtsregel jemals aus Gesetzesregeln rein logisch hergeleitet werden kann.

Das Resultat jeder Gesetzesauslegungsoperation kann ja zwar als ein korrekter Syllogismus formuliert werden, aber erst nachdem man die Sachverhältnisse, für die es gilt, einem gewissen Typ von Handlungen (Betrug, Vertrauensbruch etc.) zugeordnet hat, und hier liegen die Auslegungsprobleme. Die Tatsache, dass die gerichtliche Entscheidung dann als ein korrekter Syllogismus formuliert werden kann, bedeutet also nicht, dass man dazu durch mechanische Anwendung einer logischen Methode gelangt ist.

Es ist irreführend, die Rechtsanwendung als eine Auslegungsprozedur zu beschreiben. Es sind in äusserst geringem Grad sprachliche oder semantische Probleme, die dem Rechtsanwenden begegnen. Es ist mehr realistisch, von der Rechtsanwendung als von einem Beschlussprozess zu sprechen, bei dem der Beschlussfasser Zugang zu einer grossen Auswahl von Normen hat, einer Auswahl, die nicht klar abgrenzbar ist, in der man aber traditionell gewisse Gruppen zu Rechtsquellen zu ernennen pflegt. Auch die Abgrenzung der Rechtsquellen ist nicht problemlos. Sie müssen untereinander abgewogen werden.

Rechnet man die Annahmen über den „Zweck des Gesetzes" und die „Natur der Sache" (d. h. spezielle Bewertungen der Umstände im einzelnen Falle) u. dgl. zu Rechtsquellen, ist es möglich, dass man behaupten können dürfte, dass Rechtsregeln „innerhalb des Systems" ableitbar sind. Aber dann hat man dem sog. juristischen System oder dem rechtlichen Normensystem eine so unerhört weite und vage Abgrenzung gegeben, dass man fast alle ethischen Normen zum „System" rechnen müsste.

Zweitens kann es mehr plausibel erscheinen, zu behaupten, dass die Rechtsregeln begründungsbar sind, wenn auch nicht logisch ableitbar aus anderen Normen in dem sog. rechtlichen System. Aber zu den Normen, die für die Begründung der Rechtsregeln angewendet werden, musste man das rechnen, was Dworkin Prinzipien, normative Annahmen über den Zweck des Gesetzes, über die Natur der Sache, politische und ethische Bewertungen u. s. w., nennt. Es wird da sinnlos, von einem „rechtlichen Normensystem" als eine abgrenzbare Ganzheit zu sprechen.

Alexander Peczenik erörtert eine Reihe verschiedener Gerechtigkeitsprinzipien, die in der Rechtsanwendung vorkommen[17]. Was er im folgenden Zitat über diese zu sagen hat, kann wohl für viele andere Arten ethischer Prinzipien, die in der Rechtsanwendung gastieren oder fest etabliert sind, geltend sein: „Keines von diesen mehr konkreten Gerechtigkeitsprinzipien ist allgemein und ausnahmslos akzeptiert oder

[17] Peczenik, Alexander, a. A., S. 177–189.

– noch weniger – bindend. Sämtliche werden doch als offene, rhetorische, freie Auslegungsargumente beachtet, die eine Chance haben, die Zuhörerschaft (z.B. den Richter) darüber zu überzeugen, dass eine gegebene Entscheidung gerecht ist und dass das Gesetz auf solch eine Weise ausgelegt werden soll, dass eine derartige gerechte Entscheidung möglich gemacht wird"[18]. Aber manche nicht kodifizierte Normen sind sehr fest in der Rechtsordnung etabliert; z. B. dass Gleiches gleich behandelt werden soll, dass niemand dafür bestraft werden darf, was bei der Handlungsgelegenheit nicht verboten war, und alle anderen Normen, die zusammen die Forderung darauf ausdrücken, was man Rechtssicherheit zu nennen pflegt.

Es gibt also eine Menge von Prinzipien, u. a. Gerechtigkeitsprinzipien und andere, die manchmal bei der Rechtsanwendung angewendet werden, manchmal nicht. Einige von diesen sind relativ fest etabliert. Die meisten sind nicht kodifiziert. Sie befindet sich im Grenzgebiet zwischen dem, was man oft Rechtsnormen benannt hat, und anderen Normen.

Wird ein Rechtsfall zur Prüfung aufgenommen, führt das immer dazu, dass ein Urteil gefällt wird. Die Rechtsmaschinerie bleibt s. z. s. niemals ohne Antwort angesichts eines vorgelegten Problems. Diese Tatsache kann zum Missverständnis verleiten, dass ein abgegrenztes, speziell rechtliches, Normensystem vorliegt, aus dem man immer eine Anleitung holen kann. Aber das Verhältnis ist eher das, dass die Gerichte unter Beschlusszwang stehen, und dass sie Argumente für ihre Beschlüsse geben müssen, und dass es für diesen Zweck immer Ausfüllungsnormen gibt, die zu ergreifen sind („die Umstände fordern . . .", „die Natur der Sache fordert . . ." etc.), Normen, hinter welchen sich eine Menge verschiedener Arten von ethischen, politischen und anderen Bewertungen verbergen kann.

Dass Schlussresultat der Rechtsanwendung – die Rechtsregel – ist ein Produkt, das niemals bewertungsmässig neutral ist; es drückt immer eine Bevorzugung eines bestimmten Gesellschaftszustandes aus[19]. Auch die Gesetzregel setzt eine Bewertung dessen voraus, was guter Gesellschaftszustand ist. Ob später die Gesetzesregel oder die Rechtsregel in Wirklichkeit in irgendeinem Umfang verursacht, dass dieser Gesellschaftszustand erreicht wird, das kann man vermutlich erst viel später und nach sehr umfassenden Untersuchungen wissen. Obgleich die Annahme der Wirkungen einer gewissen Gesetzesregel oder eines gewissen Gesetzes deswegen äusserst spekulativ sein muss, ist es üblich, dass man sagt, dass die Übereinstimmung mit dem Zweck des Gesetzes oder mit bestimmten Wirkungen das Kriterium einer richtigen Rechtsanwendung ist; oder ein wenig mehr präzis ausgedrückt: eine gerichtliche Entscheidung (oder eine Rechtsregel) ist mehr korrekt, je mehr wahrscheinlich es ist, dass sie zur Verwirklichung des sozialen Wertes beitragen wird, zu dessen Verwirklichung, nimmt man an, die Gesetzesregel entstanden ist. Per Olof Ekelöf[20] hat ein Programm für eine sog. teleologische Gesetzesauslegung formuliert, das bedeutet, dass man in den gewöhnlichen Fällen der Anwendung eines Gesetzes den Zweck des

[18] Peczenik, a. A., S. 183.
[19] Vgl. Frändberg, a. A., S. 75. Siehe auch Strömholm, a. A., bes. S. 9 f.
[20] Ekelöf, Per Olof, a. A., S. 60 f.

Gesetzes herausliest und danach den Zweck des Gesetzes als Richtlinie der Auslegung in den besonderen Fällen ergreift. Ekelöf gibt zu, dass der Richter in gewissem Umfang auf sein „gutes Gutachten" angewiesen ist, wenn es gilt, den Zweck des Gesetzes festzustellen. Es ist wohl nicht unangemessen anzunehmen, dass die Annahmen des Zwecks des Gesetzes oft eigene Ideale und Bewertungen des Gesetzesauslegers spiegeln.

Die Rechtsregel – die allgemeine oder die spezielle – wird unter Berücksichtigung von Normen von vielen verschiedenen Arten, darunter auch ethischen, konstruiert. Ethische Normen sind also oft in die Rechtsregel eingewoben. Ausserdem ist es, aus dem Grunde, den ich früher erwähnt habe, überhaupt schwer, eine besondere Klasse rechtlicher Normen von ethischen Normen abzugrenzen.

Ethische Normen und Gesetzgebung

Die Tatsache, dass ethische Normen eine wichtige Rolle in den Gesetzesregeln und bei der Konstruktion der Rechtsregeln spielen, ist, kann man sagen, ein Ausdruck der inneren Moral der Rechtsordnung. Der Terminus ist von Lon L. Fuller[21] geliehen, wird aber hier auf etwa andere Weise angewendet. Auch die ethischen Normen und Bewertungen, die bei der Entstehung der Gesetzesregeln, also bei der Gesetzgebung mit hineinspielen, gehören, kann man sagen, zur inneren Moral der Rechtsordnung. Die Gesetzesregel wird durch die Gesetzgeber „erzeugt". Die Rechtsregel wird durch rechtsanwendende Behörden „erzeugt". Bei beiden Prozessen können sehr gleichartige Zweckerwägungen gemacht werden. Beide setzen Bewertungen dessen voraus, was ein guter Gesellschaftszustand ist. Der Rechtsanwendende erstrebt in der Regel die Verwirklichung der Bewertungen des Gesetzgebers. Die Gerichte wenden das an, was man das Loyalitätsprinzip nennen kann[22].

Jeder Eingriff in der Gesellschaft mit Hilfe der Gesetzgebung kann also als ein Versuch gesehen werden, die Gesellschaft in Richtung eines gewissen Gesellschaftszustands zu steuern, den man als gut bewertet. Aus einer anderen Perspektive gesehen kann jeder Eingriff mit Gesetzgebung als ein Versuch gesehen werden, Konflikte, die entstehen können, zu lösen. Aus dieser letzteren Perspektive fasst man dann die Gesetzgebung als eine Steuerung nur in dem nichtssagenden Sinne auf, dass sie einen Versuch bedeutet, die Gesellschaftsentwicklung zu einem Zustand mit so wenig Konflikten wie möglich zu steuern. Ich ziehe vor, die Gesetzgebung primär als Steuerung und nicht als Konfliktlösung zu fassen. Teils weil ich glaube, dass die Gesetzgeber, hier in Schweden, de facto ihre Rolle primär so auffassen und das immer mehr machen. (Die durch viele Juristen scharf kritisierte Gesetzgebungstechnik, die mit dem früheren Minister Carl Lidbom verknüpft worden ist, bedeutet u. a. dass die Gesetzgebung ein biegsames Instrument für ganz rasche und häufige Eingriffe in die Gesellschaftsmaschinerie sein soll.) Teils weil ich glaube, dass es zu

[21] Fuller, Lon L., a. A.
[22] Frändberg, a. A., S. 159 f.

schlechten Konsequenzen führt, wenn man den grössten Nachdruck auf den konfliktlösenden Aspekt legt: das begünstigt eine ablehnende Einstellung zu den Möglichkeiten, gute Gesellschaftsveränderungen zu erreichen.

Fuller meint, dass das Recht (law) eine „purposive human enterprise of subjecting human conduct to the guidance and control of general rules"[23] ist. Fuller spricht also vom Recht überhaupt. Summers[24] hebt in seiner Kritik von Fuller mit Recht hervor, dass ein grosser Teil des Rechts, beispielsweise das Gewohnheitsrecht, nicht als „purposive" billigerweise angesehen werden kann". Was ich hier selbst behauptete, ist nur, dass *die Gesetzgebung*, nicht die Rechtsordnung in deren Ganzheit, Ausdruck der gesellschaftssteuernden Zwecke der Gesetzgeber ist.

Ethische und andere Bewertungen beeinflussen die Gesetzgeber in ihrer Arbeit. Ein Teil dieser Bewertungen kommt explizite zum Ausdruck in den Vorarbeiten in verschiedenen Stadien der Gesetzgebungsarbeit, die die Arbeit der Gesetzgeber absetzt, und die in gewissem Umfang normierende Auslegungsangaben für die Anwendung des fertigen Gesetzes durch die Behörden werden; ein Teil dieser Bewertungen kann sogar expliziten Ausdruck im Gesetzestext selbst erhalten und wird dann noch mehr klar und stärker normierend für die Rechtsanwendung.

Jarl Hemberg hat einen Vorschlag gegeben dazu, welche ethischen Normen als Masstab dafür angewendet werden sollen, wie Gesetze gestaltet werden sollen[25]. Man soll anwenden das, was er Humanethik nennt. Es ist nicht völlig klar, ob Humanethik bedeutet (a) eine Ethik, die aus einer empirischen oder normativen Menschenauffassung heraus begründet ist oder (b) eine Ethik, über welche ein gewisser Konsens unter den meisten Menschen herrscht (beispielsweise in einer gewissen Gesellschaft), oder ob Humanethik sowohl (a) als auch (b) bedeutet. Beide diese Gedankengänge pflegen übrigens die Theologen oft unter dem Titel „Lehre vom natürlichen Gesetz" zusammenzuführen. Es kann jedoch befugt sein, sie zu sondern[26]. Die Empfehlung, die Humanethik als Richtlinie für die Gestaltung der Gesetze anzuwenden, benennt Hemberg als humanrechtliche Theorie. Das soll eine Theorie über das Verhältnis zwischen Ethik und Gesetzgebung sein. Es ist jedoch möglich, dass Hemberg etwas mehr bezweckt hat, als nur eine gewisse Ethik als Richtlinie für die Gesetzgebung zu empfehlen. Vielleicht ist die humanrechtliche Theorie auch eine Theorie darüber, dass gewisse humanethische Bewertungen in die Rechtsordnung so zu sagen eingebaut sind. Hemberg scheint mit Henkels Ansicht zu sympatisieren, dass es gewisse „Wertideen des Rechts" gibt, die in die Rechtsordnung eingehen[27].

[23] Fuller, a. A., s.

[24] Summers, Robert S., a. A., S. 118.

[25] Hemberg, a. A., S. 70.

[26] Es kann selbstverständlich vorkommen, dass (b) logisch aus (a) erfolgt, d. h. dass wenn man Argumente für eine ethische Auffassung von einer Anthropologie holt, auch eine Einigkeit über diese ethische Auffassung herrscht. Aber teils ist es natürlicherweise keineswegs sicher, dass Einigkeit über eine normative Anthropologie herrscht, teils können ja die faktischen Kenntnisse der Menschen von einer rein empirischen Anthropologie unvollständig und wechselnd sein. Die Debatte um die päpstliche Schrift „Humanae vitae" zeigt, dass die von der „Natur des Menschen" geholten Argumente durchaus nicht immer unkontrovers sind.

[27] Hemberg, J., a. A., S. 50.

Aber Hemberg hat näher nicht erörtert, welche diese Wertideen sind oder welche Rolle sie spielen. Was ich andeutungsweise über ethische und Gesetzesregeln respektive Rechtsregeln gesagt habe, könnte vielleicht ein Versuch sein, die Bedeutung der sog. Wertideen des Rechts zu beschreiben.

Das, was Hemberg als eine Theorie der Ethik und Gesetzgebung darstellt, und dem er den Namen humanrechtliche Theorie gibt, ist wohl ohnehin ganz einfach eine Empfehlung, dass man auf eine gewisse Art ethischer Bewertungen Rücksicht nehmen soll, wenn man Gesetze stiftet, solche Bewertungen, den die humane Ethik Ausdruck gibt. Hemberg hat keine näheren Erklärungen gegeben, aus welchen Kriterien für das Humane man ausgehen soll. Der am meisten klar abgefasste Versuch, den ich kenne, eine Ethik von einer bestimmten Auffassung der Natur des Menschen heraus zu gestalten, ist die thomistische Ethik. Ich bin jedoch sehr unsicher, inwiefern es möglich wäre, in unserer Gesellschaft Einigkeit über diese Ethik und ihre Begründungen zu erreichen. Historische Erfahrung deutet darauf, dass sie sogar ihre Schwierigkeiten innerhalb der katholischen Kirche hat.

Ethische Normen und die Befolgung des Rechts

Ethische Stellungnahmen zur Frage, unter welchen Bedingungen es Pflicht, Recht oder Unrecht ist, ein gewisses Gesetz zu befolgen, könnte man als Fragen über äussere Moral der Rechtsordnung benennen.

Ist die allgemeine Meinung in moralischer Hinsicht gleichgültig oder geradezu negativ einer gewissen Vorschrift im Gesetz gegenüber, kann das dazu führen, dass viele sie ignorieren und gegen sie verstossen. Umgekehrt kann man sich denken, dass die Gesetzgebung innerhalb eines Gebietes die Moralauffassung eben auf diesem Gebiete beeinflussen und gestalten kann. Es kommt sicher eine gegenseitige Beeinflussung zwischen der Moralopinion und der Gesetzgebung vor. Das ist ein Kausalzusammenhang, den die Rechtssoziologen untersuchen.

Man kann vermuten, dass ein ganz hoher Grad der Übereinstimmung zwischen Moralauffassung und Gesetzen notwendig ist, damit eine Rechtsordnung überhaupt funktionieren kann. Sollten die Richter aufhören, ihre ausgezeichnete Gewohnheit, Gesetze anzuwenden, zu praktizieren, möchte die Rechtsordnung sofort aufhören zu funktionieren. Dasselbe möchte eintreffen, wenn die Regierung und der Reichstag aufhört, alle die Bestimmungen im Staatsrecht, die ihre Wirksamkeit regeln, aber mit Androhung der Sanktionen nicht versehen sind, zu befolgen. Ja, das könnte auch geschehen, wenn die Menschen im Allgemeinen aufhörten, gewohnheitsmässig die meisten Gesetzesvorschriften zu befolgen.

Die in diesem Zusammenhang wichtigste Frage ist indessen, ob und unter welchen Bedingungen es eine ethische Pflicht ist, das Gesetz zu befolgen.

Richard A. Wasserstrom[28] unterscheidet zwischen drei verschiedenen Hauptstandpunkten:

[28] Wasserstrom, a. A., S. 279.

„(1) One has an absolute obligation to obey the law; disobedience is never justified. (2) One has an obligation to obey the law but this obligation can be overridden by conflicting obligations; disobedience can be justified, but only by the presence of outweighing circumstances. (3) One does not have a special obligation to obey the law, but it is in fact usually obligatory, on other grounds, to do so; disobedience to law often does turn on to be unjustified."

Stellen wir uns die beiden Extreme, dass man in einer wohl funktionierenden Demokratie und in einer unmenschlichen Diktatur leben kann, vor, und kombinieren diese beiden denkbaren Umstände mit Wasserstroms drei Hauptstandpunkten, erhalten wir sechs Standpunkte, wo der am meisten legalistische ist, dass es eine absolute Pflicht ist, immer das Gesetz zu befolgen, auch wenn man unter einer unmenschlichen Diktatur lebt, und der am wenigstens legalistische ist, dass es nicht einmal in einer wohl funktionierenden Demokratie Pflicht ist, das Gesetz aus dem Grunde, dass es Gesetz ist, zu befolgen, aber dass es aus anderen Gründen in der Regel eine Pflicht ist – beispielsweise aus dem Grunde, dass es Pflicht ist, anderen Bürgern nicht Schaden zuzufügen oder dass es Pflicht ist, die Wirksamkeit einer Behörde für das Wohl aller nicht zu sabotieren.

Wasserstrom prüft eine Reihe von Argumenten für den Standpunkt, dass es immer eine Pflicht sei, das Gesetz zu befolgen, und er kritisiert sie alle mit Argumenten, die er als haltbar ansieht. Wasserstrom geht aus einer utilitaristischen Ethik aus. Er ist also der Meinung, dass es möglich ist, den legalistischen Standpunkt aus einer utilitaristischen Ethik heraus widerzulegen.

Hemberg meint, dass seine humanrechtliche Theorie mit einer „Theorie, die behauptet, dass das Recht für seine moralische Gültigkeit von gewissen ausserjuristischen Faktoren abhängig ist", „harmoniert"[29]. Wenn er Ausdrücke wie „moralische Gültigkeit" und „moralisch geltendes Recht" anwendet, ist es wohl am meisten angemessen, die Ausdrücke als Synonyme zu „Recht das befolgt werden *soll*" auszulegen. Die Frage, ob eine gewisse Gesetzesregel oder eine ganze Rechtsordnung moralisch geltend ist, dürfte also die Frage danach sein, inwiefern sie befolgt werden soll.

Hemberg ist der Meinung, dass seine humanrechtliche Theorie weder naturrechtlich noch positivistisch ist. Und es ist natürlicherweise so, dass die Frage, inwiefern ein Gesetz oder eine ganze Rechtsordnung befolgt werden soll, unabhängig von der Frage danach entschieden werden kann, welche Theorie der rechtlichen Gültigkeit die richtige ist (den Positivismus fasse ich in diesem Zusammenhang als eine Theorie darüber, was die rechtliche Gültigkeit konstituiert), sofern man nicht von der extremen Form der Naturrechtstheorie ausgeht, die behauptet, dass eine Rechtsregel oder eine ganze Rechtsordnung im juristischen Sinne nur geltend ist, wenn sie mit einer gewissen Ethik übereinstimmt. Hart hat mit Recht diese extreme Naturrechtstheorie dafür kritisiert, dass sie jede Möglichkeit sinnvoller Diskussion über die moralischen Qualitäten der geltenden Rechtsregeln abschneidet; die Frage wäre ja aus

[29] Hemberg, J., a. A., S. 21.

der extremen Naturrechtstheorie hinaus schon durch die Definition der geltenden Rechtsregel entschieden.

Ingemar Hedenius hat neulich das, was er „den juristischen Glauben" benennt, kritisiert[30]. Der juristische Glaube ist da die Auffassung, dass „die Wahrheit eines bestimmten unechten Rechtssatzes entsprechenden echten Rechtssatz als seine Konsequenz" aus rein logischen oder aus anderen Gründen hat. Aus logischen Gründen ist es jedoch unmöglich, auf einen echten Rechtssatz, der ja praktischen Sinn hat, aus einem unechten Rechtssatz, der ja theoretischen Sinn hat, zu schliessen. „Sachlich ist der juristische Glaube nicht eine Lehre darüber, wie man logisch korrekte Folgerungen aus unechten Rechtssätzen zu echten und eventuell vice versa ziehen kann. Er ist eine soziale oder politische Bewertung, die sagt, dass Juristen und Laien sich daran halten sollen, was, wie man feststellen kann, in Termini unechter Rechtssätze der augenblicklich existierenden Rechtsordnung zugehört. Dies ist eine Bewertung, und sie ist höchst fragwürdig . . ."[31] Abhängig davon, aus welchen Empfängers Perspektive man die Rechtssätze betrachte – des Rechtsanwendenden oder der Allgemeinheit, ist die Kritik des juristischen Glaubens eine Kritik von zwei verschiedenen Arten des Legalismus, entweder des Legalismus, der dasselbe ist wie der Gegensatz zu einem freirechtlichen Rechtsanwendungsstil, oder des Legalismus, der mit der Auffassung identisch ist, dass Gesetzesbefolgung eine ausnahmslose Pflicht ist.

Im ersten Falle ist es eine Kritik, die erstens darauf ausgeht, dass der Richter (oder irgendein anderer Rechtsanwender) nicht aus logischen Gründen einen unechten Rechtssatz (eine Aussage darüber, was in einer gewissen Rechtsordnung geltendes Recht ist) aus einer entsprechenden Gesetzesregel herleiten kann. Das ist eine nicht ganz ungewöhnliche Kritik einer älteren Theorie, die die Rechtsanwendung als ein rein deduktives Verfahren beschreibt. Zweitens kann das eine Kritik sein, die darauf ausgeht, dass der Rechtsanwendende nicht immer Gesetzesregeln anwenden *soll*. Dass die Gesetzesregel nicht immer angewendet werden soll kann entweder etwas so Schwaches bedeuten wie, dass der Richter nicht *ausschliesslich* sie berücksichtigen muss (sondern auch andere Rechtsquellen und zu seinen eigenen Bewertungen). Das kann auch etwas so Starkes bedeuten wie, dass der Rechtsanwendende auf *keine* Gesetzesregel Rücksicht nehmen muss. Die angemessenste Auslegung der Kritik von Hedenius liegt wohl irgendwo genau zwischen der ersteren trivialen und der letzteren ganz sinnlosen Auslegung.

Im zweiten Falle handelt es sich wohl um eine Kritik der Tendenz, Aussagen darüber, was geltendes Recht ist, mit normativen Aussagen darüber, was Recht ist, zu identifizieren, einer Tendenz, die vielleicht öftestens als eine naive Identifizierung von Aussagen über geltendes Recht mit Moralaussagen sich äussert. Solch eine naive Identifikation kann ja leicht den sehr legalistischen Standpunkt begründen, den Wasserstrom kritisiert: es ist eine absolute Pflicht, das Gesetz zu befolgen.

[30] Hedenius, Ingemar, Analysen av äganderättsbegreppet, S. 39 f.
[31] Ibidem, S. 40 f.

Kap II Der Eigentumsbegriff

Wie soll man die Behauptung *es ist moralisch recht, Eigentum zu besitzen* auslegen? Was ist das eigentlich, worüber man sich durch solch eine Behauptung ausspricht? Seit den vierziger Jahren wurde eine Diskussion zwischen nordischen Rechtsphilosophen über den Rechtsbegriff geführt. Um meine letztere Frage zu beantworten, glaube ich, dass es nicht notwendig ist, zuerst den Begriff „Recht" respektive den Begriff „Eigentum" definiert zu haben. Ich glaube dagegen, dass die Theorien, die im Laufe der Debatte über den Rechtsbegriff formuliert worden sind, so viele Kenntnisse geben können, als erforderlich sind, um die Analyse des Eigentumsbegriffes dorthin zu bringen, dass man herausbekommen kann, was es ist, worüber man sich ausspricht, und was das ist, was man verteidigt, wenn man sagt, dass Eigentum ein menschliches Recht ist, dass es moralisch gerecht ist, Privateigentum zu besitzen, oder ähnliche Behauptungen.

Eigentum als eine einheitliche Qualität

Es scheint, als ob man sich das Eigentum als einer Art geistige Macht über ein Ding, einer Art Kraft, oft vorgestellt hat. Dem Gedanken hat die Idee gefolgt, dass nur Menschen Eigentum haben können. Tiere, Pflanzen und tote Dinge können das nicht. Und das Eigentum kommt einem einzigen einheitlichen Subjekt zu. Um diese Vorstellungen mit der Tatsache vereinigen zu können, dass Stiftungen, Gesellschaften und Ähnliche Eigentum besitzen können, hat man den Terminus „juristische Person" (im Unterschied zur physischen Person) ergriffen. Als es später um die Erklärung ging, was eine juristische Person sei, wurde man in verschiedene Scheinprobleme verwickelt[1].

Ross weist in seiner Kritik des Gedankens über das Eigentum als eine einheitliche Qualität u. a. nach, dass das Subjekt des Eigentums drei Funktionen hat, die verschiedenen Personen angehören können: Interessen- Beanstand- und Dispositionssubjekte. Es handelt sich also um die drei Funktionen, Nutzen aus dem Eigentum zu ziehen, Klage vor Gericht betreffend Eigentum zu erheben und über das Eigentum zu verfügen. Ross weist auch nach, dass Tiere und tote Dinge Besitzer sein können (beispielsweise ein Monument oder ein Schosshund, der eine gewisse Summe Geld für seine Besorgung und Pflege empfangen hat)[2].

Es ist eine Diskussion darüber geführt worden, was das „Wesen" des Rechts ist. Die eine Hauptrichtung hat behauptet, dass es das rechtlich geschützte Interesse ist (Ihering), die andere, dass das „Wesen" des Eigentums eine Willensmacht ist (Wind-

[1] Moritz, a. A.
[2] Ross, Om ret og retfaerdighed, S. 216 f.

scheid)[3]. Gegen die erstere Auffassung hat man eingewendet, dass es Situationen gibt, wo das Interesse vom Recht abgesondert ist (z. B. wenn das Eigentum mit Einschränkungen zum Vorteil jemandes anderen als des Eigentümers belastet ist). Gegen die letztere Auffassung hat man eingewendet, dass auch Leibesfrucht, Kinder, Rückständige (die, die man sich nicht vorstellen kann, dass sie den Willen auf das Besessene eingestellt haben) Eigentum haben können.

Eine ebenso unrealistische Rechtsauffassung drückt McCloskey[4] aus, als er die Auffassung bestreitet, dass „all rights can be based on socially created rules". Versprechen und Vereinbarungen geben zwar Ursprung zu Rechten, aber nur deswegen, weil der Versprechende ein mehr grundlegendes Recht, das Recht, das Versprechen zu erfüllen, hat. Als Beispiel eines grundlegenden Rechts erwähnt McCloskey das Recht zum Leben eines neugeborenen Kindes. Solch ein Recht ist nach McCloskey grundlegend (basic) und innewohnend (intrinsic), es beruht darauf, dass das Kind der Art Geschöpf ist, das es ist[5]. Der Verfasser unterscheidet nicht klar juristische von moralischen Rechten. Aus seinem Gedankengang scheint indessen zu erfolgen, dass alle Rechte, auch beispielsweise ein Recht einer gewissen Person, ein gewisses Ding zu besitzen, voraussetzen, dass die betreffende Person einer Art grundlegendes, inneres Recht hat, das von positivrechtlichen Regeln unabhängig ist.

Die Annahme, dass etwas existieren dürfte, was das Eigentum ist, wenn man von Rechtsfakten und Rechtsfolgen – Rechtsregeln darüber, wie das Eigentum entsteht und darüber, welche Konsequenzen es hat – absieht, ist der Grundfehler in der Darstellung des Eigentums als einer einheitlichen Qualität. Es existiert nichts anderes als gewisse Verhältnisse zwischen Rechtsfakten und Rechtsfolgen.

Honoré

Honoré[6] hat versucht zu beschreiben, was im liberalen Eigentumsbegriff, als „the greatest passible interest in a thing which a nature system of law recognizes" definiert, inbegriffen ist. Das Eigentum umfasst nach Honoré neun Rechte. Als Beispiel kann erwähnt werden das Recht, das Besessene zu besitzen, das Recht, das Besessene zu übertragen. Es handelt sich also um Freiheiten und Ansprüche verschiedener Art. Der Verfasser hebt selbst hervor, dass er zwischen right, claim und liberty nicht unterscheidet. Ausserdem gehen in den liberalen Eigentumsbegriff nach Honoré zwei Beschränkungen (oder Pflichte) ein: das Verbot schädlichen Gebrauchs und der Umstand, dass das Besessene unter gewissen Umständlichkeiten dem Eigentümer entnommen werden kann („liability to execution").

Wenn man Honorés Analyse anerkennt und das Eigentum ethisch beurteilen will, muss man zu jedem einzelnen der Rechte und Beschränkungen, die in den Eigentumsbegriff eingehen, Stellung nehmen. Keines von den Rechten, die er aufzählt,

[3] Ibidem . . . , S. 226.
[4] Mc Closkey, a. A., S. 112 f.
[5] Ibidem, S. 113.
[6] Honoré, a. A.

kann in irgendeiner faktischen Rechtsordnung absolut und unbeschränkt sein. Das Recht, beispielsweise der Übertragung, ist auf verschiedene Weise beschränkt (durch Bestimmungen über Verkauf, Ausfuhr aus dem Lande usw.). Deshalb muss man verschiedene Grade der von Honoré aufgezählten Rechte und Beschränkungen (oder Pflichten) ethisch beurteilen. Der Inhalt in den Teilrechten muss präzisiert werden. Sie sind sehr allgemein formuliert. Ein jedes von denen ist in einer faktischen Rechtsordnung durch eine Menge verschiedener Rechtsregeln geregelt.

Hohfeld-Kanger

Kanger[7] hat im Anschluss an Hohfeld eine Logik für Rechtssätze aufgestellt, wo die undefinierten Termini claim, freedom, immunity and power sind. Er macht also keine Übersetzung der Rechtsaussagen, oder eine Definition des Begriffes Recht oder eine Analyse, auf welche rechtliche Phänomene die Rechtsaussagen sich beziehen. Seine Theorie ist kein Konkurrent der Zwischenbegriffstheorie (Olivecrona, Ross, Wedberg, Eckhoff, Ekelöf), auch nicht der Analyse von Honoré des liberalen Eigentumsbegriffes, und auch nicht der metaphysischen Auffassung des Rechts als einer einheitlichen Qualität oder Substanz.

Die Behauptung „P hat das Recht, in Schweden Eigentum zu besitzen", kann auf folgende Weise mit Kangers Terminologi ausgedrückt werden:

> P hat dem schwedischen Staate gegenüber eine *Befugnis* (power), Eigentum in Schweden zu besitzen (d. h. P darf zusehen, dass er Eigentum in Schweden besitzt).
>
> P hat dem schwedischen Staate gegenüber eine *Immunität* (immunity), Eigentum in Schweden zu besitzen (d. h. der Staat darf nicht zusehen, dass P Eigentum in Schweden nicht besitzt).
>
> P hat dem schwedischen Staate gegenüber eine *Gegenbefugnis* (counterpower), Eigentum in Schweden zu besitzen (d. h. P darf zusehen, dass P Eigentum in Schweden nicht besitzt).
>
> P hat dem schwedischen Staate gegenüber eine *Gegenimmunität* (counterimmunity), Eigentum in Schweden zu besitzen (d. h. der Staat darf nicht zusehen, dass P Eigentum in Schweden besitzt).

Das Recht ist also vom Typ power, immunity, counterpower, counterimmunity, d. h. Nummer fünf in Kangers Liste der atomaren Rechtstypen (es sind deren insgesamt sechsundzwanzig Stücke). Das Recht in § 17. der UN-Erklärung über Menschenrechte kann auf exakt dieselbe Weise charakterisiert werden (man kann ein beliebiges anderes Land anstatt Schweden einsetzen). Kanger kann uns helfen, „das Recht Eigentum zu haben" in dessen atomaren Rechten zu analysieren, dagegen nicht, das Eigentum zu analysieren, insofern man es nicht zuerst in dessen „Rechtsbestandteilen" (was Honoré macht) aufgelöst hat. Wenn wir die Behauptung „jeder

[7] Kanger, a. A., S. 85.

einer hat das Recht, Eigentum zu besitzen" ethisch beurteilen wollen, so müssen wir auch wissen, was das bedeutet, Eigentum zu besitzen, d. h. welche Rechte im Eigentum laut einer gewissen Rechtsordnung einbegriffen ist.

Die Zwischenbegriffstheorie

Torstein Eckhoff[8] illustriert die Funktion des Eigentumsbegriffes auf folgende Weise:

Wenn Kauf, so		Vindikationsforderung
Wenn Erbe, so	Eigentum. Wenn	Verbrauchsfreiheit
Wenn Ersitzung, so	Eigentum, so	Verkaufskompetenz
Wenn Produktion, so		Pflicht, Steuern zu zahlen u. s. w.
Wenn Okkupation, so		
u. s. w.		

Der Terminus „Eigentum" fungiert als eine „Kopplungszentrale" zwischen einer Disjunktion der Rechtsfakten und einer Konjunktion der Rechtsfolgen (Eckhoff spricht von „betingelsesetninger" (Bedingungssätze) und „følgesetninger" (Folgesätze) – weil er die beiden Glieder als Teile einer vollständigen Rechtsregel rechnet). Die vollständige Rechtsregel „Wenn Kauf, so Eigentum. Wenn Eigentum, so Verbrauchsfreiheit", dürfte man natürlich ohne den Zwischenterminus „Eigentum" ausdrücken können. Wenn man aber, was also denkbar ist, den Terminus eliminiert, müssen die Verhältnisse zwischen den fünf Rechtsfakten und den vier Rechtsfolgen im Beispiel mit fünf mal vier Rechtsregeln ausgedrückt werden. Verwendet man den Terminus „Eigentum", so kann man die Verhältnisse mit fünf plus vier Rechtsregeln ausdrücken. Bedenkt man, dass die beiden Listen – besonders die rechte – in Wirklichkeit ungeheuer länger ist, so versteht man, dass der Eigentumsbegriff die Darstellung erleichtert. Aus diesem Gedankengang zieht Alf Ross den Schlussatz, dass „Eigentum ein Wort ohne irgendwelche semantische Referenz, ein Wort, das nur als darstellungstechnisches Hilfsmittel dient" ist[9].

Per Olof Ekelöf zieht den, wie ich glaube, angemesseneren Schlussatz, dass eben das Verhältnis zwischen respektiven Rechtsfakten und Rechtsfolgen die Referenz des Wortes darstellt.

Man kann jede einzelne Rechtsregel moralisch beurteilen. Beispielweise: Es ist moralisch recht, wenn Produktion, so Verbrauchsfreiheit; es ist moralisch recht, wenn Kauf, so Verkaufskompetenz etc. Es sind so viele Rechtsregeln zu beurteilen, wie die Anzahl der Rechtsfakten mal die Anzahl der Rechtsfolgen. Es genügt selbstverständlich nicht, alle Rechtsfakten plus alle Rechtsfolgen zu beurteilen. Nichts garantiert ja, dass beispielsweise beide folgenden Rechtsregeln alle moralisch relevanten Eigenschaften gemeinsam haben:

[8] Eckhoff, Torstein, Litt om det juridiske rettighetsspråk, S. 65.
[9] Ross, Tû-Tû, S. 149.

„Wenn Kauf, so Kompetenz zu verkaufen"
„Wenn Kauf, so Freiheit zu verbrauchen"

Wird die moralische Beurteilung irgendeiner einzigen Rechtsregel negativ, z. B. es ist nicht moralisch recht, „wenn Erbe, so Freiheit zu verbrauchen", so kann man nicht behaupten, dass man „moralisch berechtigtes Eigentum" in der Rechtsordnung, um die es sich handelt, hat.

In Wirklichkeit ist jede einzelne generelle Rechtsregel weit mehr kompliziert. Die Anzahl der Bedingungen im Konditionalsatz ist weit grösser, als es im vorher angeführten Beispiel zu sein scheint. Anstatt „Wenn Kauf, so . . . " erhält man eine ganze Reihe von Bedingungen: „Wenn Kauf, und wenn das Gut nicht gestohlen ist, und wenn der Verkäufer Eigentumsrecht am Gute gehabt hat, und wenn . . . etc.". Wenn man nun behaupten will, dass Kauf per Definition alle die hier Bedingungen erfüllt, muss man statt dessen feststellen, dass die Legaldefinition des Kaufs eine Menge von Bestimmungen umfasst. In diesem Falle hat man jede solche Bestimmung vis à vis jeder Rechtsfolge moralisch zu beurteilen.

Ausserdem enthält jede Rechtsordnung eine Menge von Beschränkungen und Präzisierungen der exemplifizierten Rechtsfolgen (Forderung auf Vindikation, Freiheit zu verbrauchen, Kompetenz zu verkaufen u. s. w.). Alle müssen jede für sich moralisch beurteilt werden. Eine Rechtsordnung, die beispielsweise unbeschränkte Freiheit, das Besessene zu verbrauchen, gestattet, existiert nicht.

Die Zwischenbegriffstheorie beschreibt den Eigentumsbegriff als einen Ausdruck, der eine vereinfachte Darstellung einer grossen Anzahl von hypothetischen generellen Rechtsregeln ermöglicht.

Anders Wedberg[10] hat den Vorschlag der Definitionen der Aussage „P besitzt O" gegeben. Die meines Erachtens ansprechendste Definition des Satzes „P besitzt O" gibt, kurz ausgedrückt, als Definienz generelle Rechtsregeln an („Wenn Kauf, so Forderung auf Vindikation" u. s. w.). Die Definition scheint zirkular zu sein, da Kauf und andere Rechtsfakten in Eigentumsaussagen definiert werden müssen. Wedberg meint, dass es möglich sei, einen logischen Zirkel dadurch zu vermeiden, dass man die Eigentumssituationen, die Rechtstermini umfassen, auf Eigentumssituationen, die Rechtstermini nicht umfassen, zurückführt (was Wedberg first hand ownership benennt). Eckhoff bestreitet, dass first hand ownership (im geltenden norwegischen Recht) existiert. Eckhoff zieht den Schlussatz: Es sieht m. a. W. so aus, als ein Teil der juristischen Sprache, mit der wir uns befasst haben, eine Sprache ist, die sich selbst „in den Schwanz beisst". Wir können nicht die betreffenden „Rechtsfakten" (Kauf, Erbe, Okkupation u. s. w.) auf solch eine Weise beschreiben, dass sie reine Fakten werden[11].

Wedberg ergreift first hand ownership, um das Eigentum ohne Rechtsausdrücke zu benutzen definieren zu können. Eine ganz andere Sache ist es, das aktuelle Eigentum dadurch moralisch legitimieren zu wollen, dass man es auf eine ursprüngliche Verteilung oder auf einen Erwerb ursprünglichen Eigentums (originärer Er-

[10] Wedberg, a. A., S. 246.
[11] Eckhoff, T., Litt om det juridiske rettighetsspråk, S. 71.

werb) zurückführt. Die Frage, ob all gegenwärtiges Eigentum auf originären Erwerb zurückgeführt werden kann, ist, glaube ich, vom ethischen Gesichtswinkel nicht besonders interessant. Auch wenn das möglich wäre, muss man mit unerhört langen Ketten von Eigentumssituationen rechnen, wo Kauf, Erbe, Tausch, Schenkung etc. vorkommen. Diese Erwerbe müssen da auch ethisch verteidigt werden, und natürlicherweise die Rechtsfolgen des aktuellen Besitzes.

Hedenius

Mit Wedbergs Definition des Begriffes Eigentum wird die Bedeutung relativ zur Rechtsordnung und Zeitpunkt. „Eigentum" hat verschiedene Bedeutung in Schweden und Norwegen, und es bekommt verschiedene Bedeutung in einer und derselben Rechtsordnung, sobald irgendeine Rechtsregel, die das Eigentum berührt, verändert wird. Das kann selbstverständlich vorkommen. Hedenius ist doch der Ansicht, dass das eine fatale Komplikation ist. Hedenius meint, dass das Eigentum als Idealtyp durch etwas Konstantes, nämlich durch (1) den Besitzschutz und (2) die Verfügungsfreiheit gekennzeichnet ist. In Wirklichkeit existiert kein totaler Besitzschutz und keine totale Verfügungsfreiheit, aber die wirklichen Fälle des Eigentums kann man auf zwei Skalen anbringen, wo der Idealtyp den einen Endpunkt ausmacht. Auf einem gewissen Abstand vom Idealtyp sprechen wir nicht mehr von Eigentum. Die beiden Dimensionen können unabhängig voneinander variieren.[12]

Wir können z. B. das Eigentum einer unmündigen Person mit einem Geschäftsbetrieb und die Miete des Bodens vom Staate eines Sommerhäuscheneigentümers auf einem neunundvierzigjährigen Kontrakt vergleichen. Sagen wir, dass der Besitzschutz des Unmündigen sich zwei Einheiten vom Idealtyp und des Sommerhäuscheneigentümers fünf und dass die Verfügungsfreiheit des Unmündigen sich fünfzehn Einheiten vom Idealtyp und die des Sommerhäuscheneigentümers fünf Einheiten davon sich befindet. Das Verhältnis des Unmündigen zum Geschäftsbetrieb befindet sich, wenn der Abstand auf beiden Skalen zusammengelegt wird, weiter entfernt vom Idealtyp des Eigentums als das Verhältnis des Sommerhäuscheneigentümers zum Grundboden. Dennoch pflegt man das erstere ein Eigentumsverhältnis zu benennen, das letztere nicht. Man kann sich vielleicht fragen, wie man von Hedenius' Definition des Eigentums aus damit zurechtkommen kann. Hedenius greift zu W. D. Ross' Begriff „prima facie-Regeln" zu. Die Regel, dass das Eigentum dem Eigentümer grösseren Besitzschutz und Verfügungsfreiheit gibt, als was dem Inhaber anderer Sachenrechte zukommt, ist eine „prima facie-Regel". Die Regel gilt, ausser wenn gewisse Umstände den Besitzschutz und die Verfügungsfreiheit geringer machen[13]. Man könnte meinen, dass dies eine Art von ad hoc-Lösung einer Schwierigkeit der Theorie sei, eine Art Lösung, die jede beliebige Theorie retten können dürfte. Aber solch eine Einwendung muss gegen das erwogen werden, was für die Theorie spricht, vor allem, dass sie sich nahe zur traditionellen juristischen Weise

[12] Hedenius, Analysen av äganderättsbegreppet, S. 48 f.
[13] Ibidem, S. 60 f.

vom Eigentum zu sprechen anschliesst, und sie voraussetzt, dass Aussagen wie z.B. „A besitzt O den 30. September 1977 in Schweden", „A besitzt O den 1. Oktober 1977 in Schweden" und „A besitzt O im Oktober 1977 in Norwegen" einen gemeinsamen Bedeutungskern haben.

Die Alternative wäre, meiner Auffassung nach, die Schlussätze der Zwischenbegriffstheorie (auch in deren von Hedenius im Aufsatz kritisierten Gestaltung bei Anders Wedberg) zu akzeptieren, und sich mit der Feststellung zu begnügen, dass beispielsweise die oben erwähnten Aussagen wenigstens eine erhebliche Familienähnlichkeit haben, trotzdem dass der Bedeutungsinhalt sich verändert.

Hedenius sagt offen, dass der Idealtyp Eigentum, der volle Verfügungsfreiheit und totalen Besitzschutz umfasst, durchaus nicht irgendein Ideal in der normativen Bedeutung sein muss, d. h. etwas, was man zu verwirklichen bestreben muss. Einen faktischen Fall des Besitzes mit dem Idealtyp zu vergleichen muss nicht bedeuten, dass man den faktischen Besitz bewertet. Die Theorie, dass der Eigentumsbegriff ein Idealtypbegriff ist, ist mit der Auffassung, dass Verfügungsfreiheit und Besitzschutz innerhalb einer gewissen Rechtsordnung vermindert werden müssen, ebenso wohl wie mit der entgegengesetzten Auffassung, vereinbar. Die Theorie ist rechtspolitisch neutral[14].

Wir können uns vorstellen, dass zwei rechtspolitische Auffassungen gegeneinander stehen. A sagt: „Pächter sollen grösseren Besitzschutz und grössere Verfügungsfreiheit haben". B sagt: „Grundbesitzer sollen grösseren Besitzschutz und grössere Verfügungsfreiheit haben". Es ist denkbar, dass B seine Auffassung mit Argumenten folgender Art unterstützt: „Grosser Besitzschutz und grosse Verfügungsfreiheit sind das Normale für (oder das Konstituierende für, oder das Typische für) das Eigentum". Es könnte merkwürdig vorkommen, wenn A dieselben Gründe für seine Auffassung hervorhebe. B's Argumente kommen in der Debatte zweifellos vor. Das erhält aber natürlicherweise keine Unterstützung von der Idealtyptheorie. Laut dieser ist der hohe Grad der Verfügungsfreiheit und des Besitzschutzes normal oder typisch, aber nicht in bewertendem Sinne, sondern nur im neutral beschreibenden Sinne. Es ist nicht undenkbar, dass die Idealtyptheorie als eine Unterstürzung für beispielsweise B's Standpunkt aufgefasst werden können dürfte. In diesem Falle aber handelt es sich um eine falsche Auslegung der Theorie.

Wir können uns eine Situation vorstellen, wo A im Beispiel oben starkes Gehör für seine Auffassung gewonnen hat. Der Besitzschutz und die Verfügungsfreiheit der Pächter ist fast total und der des Grundbesitzers (laut des traditionellen juristischen Sprachgebrauchs) ist beinahe nicht vorhanden. Kann A nun Stütze von der Idealtypustheorie holen und vorschlagen, dass die Pacht, die ja da ein unbestreitbar stärkeres Sachenrecht als der Grundbesitz ist, statt dessen Eigentum benannt wird? A stellt vielleicht vor, dass diese sprachliche Reform verursachen könnte, dass die Lage der neuen Sachen als natürlich oder normal (in einem positiv geladenen Sinne) dastehe. A will aus einer populären Auffassung darüber Nutzen ziehen, dass ein Recht, um zu „verdienen", Eigentum genannt zu werden, ein grosses Mass von Verfügungs-

[14] Ibidem, S. 51 f.

freiheit und Besitzschutz umfassen muss. Es ist wahrscheinlich, dass viele Menschen eine vorstellung des Idealtypus des Eigentums in normativen Sinne haben. Man stellt sich vielleicht vor, dass es nicht so sein darf, dass der Besitzschutz und die Verfügungsfreiheit des Besitzers klein wäre oder dass sie beschränkt würde, oder man stellt sich vor, dass es „im Widerspruch mit dem Eigentum stehe", wenn das Eigentum hohen Grad des Besitzschutzes und der Verfügungsfreiheit nicht umfasse. Es ist auch möglich, dass diese normative Auffassung auf beispielsweise das überführt werden sollte, was wir nun Pacht benennen, wenn dies zum Eigentum umgetauft würde. Eine Vorstellung des Idealtypus des Eigentums als normierend hat jedoch keine Unterstützung von Hedenius' Theorie zu holen.

Kap III Ethische Argumente für das Privateigentum

Ich habe in der früheren Darstellung versucht, einen summarischen Überblick über die innere Moral einer Rechtsordnung – die verschiedenen Ebenen einer Rechtsordnung, wo ethische Normen vorkommen und wo ethische Probleme sich aktualisieren – und über die äussere Moral einer Rechtsordnung, d. h. vorwiegend Fragen, die Voraussetzungen dafür berühren, wann es Pflicht oder recht oder unrecht ist, dass „Gesetz zu befolgen", zu geben. Die Darstellung hatte den Charakter einer Problemübersicht. Sie hat die Problemstellungen, die jede für sich umfassende Untersuchungen begründen könnte, nur gestreift. Ein ganzer Teil davon, was erörtert worden ist, wird in der Fortsetzung dieser Abhandlung nicht berührt werden. Die Absicht in diesem Kapitel ist nicht, zu konkurrierenden Theorien, wie Rechtsaussagen ausgelegt werden sollen, Stellung zu nehmen. Die Absicht ist nur, etwas näher klarzulegen, was das bedeutet, Privateigentum moralisch zu beurteilen, und vorzuschlagen, wie man die Frage des moralisch Akzeptablen im Privateigentum formulieren soll, damit die Diskussion klarmachend und interessant wird. Ich hole jedoch Gesichtspunkte zu der Analyse der Rechtssätze aus einem Teil der sehr umfassenden Debatte darüber in dem Masse, in welchem es dazu beitragen kann, meine Problemstellung klarzumachen.

Die Frage nach der moralischen Berechtigung des Privateigentums umfasst zum mindesten ethische Probleme auf den drei erst erwähnten Ebenen. Moralische Stellung zum Privateigentum zu nehmen bedeutet, Gesetzesregeln und Rechtsregeln zu beurteilen und die Gesetzgebung zu beurteilen[1]. Aus der vorher in dieser Darstellung referierten Diskussion über den Eigentumsbegriff will ich jetzt einige weitere Schluss-

[1] Das gilt vermutlich auch für die ethische Beurteilung anderer rechtlicher Institute, dass sie ethische Probleme auf diesen verschiedenen Ebenen aktualisieren, und es gilt auch für klassische ethisch-rechtliche Problemkomplexe wie z. B. für die Frage nach ethischen Begründungen der Bestrafung und für die Fragen nach Rechtssicherheit in verschiedenen Hinsichten. (Für eine kurze Einführung in die Frage der ethischen Begründung der Strafe, siehe z. B. Lantz, a. A.) Die Fragen nach der ethischen Begründung der Bestrafung und nach Rechtssicherheit haben natürlich Zusammenhang mit der Frage nach dem ethisch Berechtigten im Privateigentum. Es genügt hier daran zu erinnern, dass die meisten Gesetzesregeln und Rechtsregeln direkt oder indirekt mit Sanktionen verknüpft sind, öftestens in Form einer Art Bestrafung, und dass besonders beispielsweise die Enteignung wichtige Rechtssicherheitsfragen aktualisiert. Die Ansicht, dass der Besitzschutz des Privateigentums sehr stark sein soll und die Ansicht, dass Bestrafung moralisch annehmbar nur unter sehr restriktiv angegebenen Voraussetzungen ist, können zwei Standpunkte sein, die in dem Sinne schwer zu vereinbaren sind, dass sie als Empfehlungen von Handlungen, die gleichzeitig schwer auszuführen sind, ausgelegt werden können. Dasselbe gilt, kann man sich vorstellen, für die beiden Standpunkte, dass die Grenzen des Rechts der Gesellschaft zur Enteignung sehr weit sein sollen und dass die Rechtssicherheit des Einzelnen gross sein soll.

folgerungen darüber ziehen, was das bedeutet, für oder gegen das Privateigentum moralisch zu argumentieren.

Aussagen darüber, dass es überhaupt moralisch recht oder unrecht ist, etwas privat zu besitzen, sind natürlicherweise vollkommen nichtssagend. Nichtsdestoweniger kommen solche vor. In der UN-Erklärung über die Menschenrechte vom Jahre 1948 heisst es: „Jeder hat das Recht, Eigentum sowohl allein als auch im Verein mit anderen zu besitzen"[2]. Legt man dies als eine Forderung darauf aus, dass jeder Mensch das Recht haben soll, etwas zu besitzen (ungesagt was oder wie viel), so wird das ein Ausdruck einer Forderung auf ein Recht, die in jeder Gesellschaft, die existierte oder existiert, erfüllt worden ist.

Generelle Behauptungen über ein moralisches Recht, privat zu besitzen, können auch in Übereinstimmung mit Feinberg[3] als Ausdruck einer idealen Forderung (ideal directive) ausgelegt werden, als eine Rekommendation für die Gesetzgeber oder für alle Menschen, dafür zu wirken, dass alle Menschen die Möglichkeit, zu besitzen, erhalten. Aber diese Forderung muss auch spezifiziert werden, wenn sie nicht nichtssagend sein soll. Teils muss man, damit sie einen Inhalt erhalten soll, spezifizieren, was „Möglichkeit zu besitzen" bedeuten soll. Soll das bedeuten, dass die betreffende Rechtsordnung Regeln für Eigentum angibt, die keinen vom Recht, zu besitzen, ausschliessen? Oder soll das bedeuten, dass eine Möglichkeit zugesichert wird, faktisch dieses Recht auszunützen, dass sie also Möglichkeit erhalten, sich Eigentum zu verschaffen, d. h. auch wenn andere Hindernisse, als die, die die Rechtsordnung legen kann, beseitigt werden? Bei der ersteren Auslegung wird die ideale Forderung uninteressant, weil sie überall erfüllt ist. Teils muss man spezifizieren, was für einen Inhalt „besitzen" haben soll. Welche Befugnisse soll das umfassen?

Das Recht zu besitzen, als eine ideale Forderung in Feinbergs Sinn ausgelegt, überlässt mit Notwendigkeit Raum für widersprechende Interessen. „It should be no surprise that general rights in the sense of 'ideal directives' are in chronic conflict both internally and with each other." . . . „Recognition of 'the right to property' does not help resolve the conflict between a factory owner's right to use his property for his own benefit and a neighbor's right to the peaceful and quiet enjoyment of his land"[4]. Regeln zu formulieren dafür, wie und mit welchen Methoden solche Interessenkonflikte gelöst werden sollen, wird in Wirklichkeit dasselbe, wie eine ganze Rechtsordnung zu konstruieren. Die Stellungnahme zu einem „right to property", das möglich ist so anzuwenden, dass Konflikte zwischen Rechten verschiedener Menschen auf Eigentum gelöst werden können, setzt also eine Stellungnahme zu einer spezifizierten Rechtsordnung voraus.

Eigentum umfasst ein Bündel von Rechten. Diese können auf verschiedene Weise beschrieben werden, ohne dass die Beschreibungen notwendigerweise einander widersprechen. Honoré rechnet mit neun Teilrechten[5]. Wellman rechnet mit einem Bündel von Hohfeld-Elementen[6]. Hedenius spricht von zwei Dimensionen des Eigen-

[2] Die UN-Erklärung über die Menschenrechte.
[3] Feinberg, a. A., S. 71.
[4] Ibidem, S. 71 f.
[5] Siehe Kap. II.
[6] Wellman, Carl, Vorlesung den 26/5 1977 beim Rechtsphilosophiesymposium in Uppsala.

tumsbegriffes: Verfügungsrecht und Besitzschutz[7]. Man könnte vielleicht behaupten, dass die Zwischenbegriffstheorie die am meisten realistische Rechtstheorie ist, da sie die Analyse am längsten darin treibt, dass sie das Eigentum als ein Bündel aller generellen Rechtssätze, die Termini wie „Eigentum", „Besitz", „besitzen" enthalten, beschreibt.

Wenn ich nun wählen soll, zu einer Analyse des Eigentumsbegriffes für meine fortgesetzte Darstellung anzuknüpfen, steht die Wahl zwischen Hedenius' Theorie und der Zwischenbegriffstheorie. Ich spreche von der Zwischenbegriffstheorie etwa in Eckhoffs Auffassung. Hedenius polemisiert mit der in Wedbergs Auffassung. Eckhoffs Variante führt indessen zum gleichen Relativismus, den Hedenius bei Wedberg kritisiert: der Inhalt im Begriff Eigentum wird zu den positivrechtlichen Normen relativ; „Eigentum" berichtet über eine Sache in Schweden und eine andere in Norwegen, eine Sache bei einem gewissen Zeitpunkt innerhalb einer gewissen Rechtsordnung und eine andere bei einem anderem Zeitpunkt innerhalb derselben Rechtsordnung. Das, worüber der Terminus „Eigentum" bei verschiedenen Zeitpunkten und in verschiedenen Rechtsordnungen berichtet, kann jedoch sehr wohl eine Familienähnlichkeit miteinander haben, auch wenn kein konstanter Bedeutungskern existiert. Solch eine Annahme ist völlig mit der Zwischenbegriffstheorie vereinbar. Ich bevorzuge indessen eine Theorie, die mich annehmen lässt, dass der Terminus „Eigentum" oder „Privateigentum" in den Schlussätzen in den Argumenten für die moralische Berechtigung des Privateigentums, das ich erforschen werde, eine Referenz hat, die in irgendeiner Hinsicht dieselbe in jedem Argument ist. Deshalb ziehe ich für meinen Zweck eine Theorie wie die von Hedenius, die das Eigentum durch Intention definiert, vor einer Theorie vor, die durch Extension definiert.

Will ich eine erschöpfende Beschreibung des Eigentums in einer gewissen Rechtsordnung geben, so muss ich alle Rechtsfakten und Rechtsfolgen, die der Eigentumsbegriff untereinander laut der Zwischenbegriffstheorie verbindet, aufzählen. Wollte man alle hypothetischen Voraussetzungen angeben, werden es offenbar sehr viele. Es gibt ausserdem Gründe, skeptisch zu Möglichkeiten zu sein, generelle Rechtsregeln zu formulieren. Man kann Behauptungen darüber machen, wie ein gewisses Problem durch eine gewisse Rechtsinstanz gelöst worden ist oder darüber, welche Lösung in der Literatur empfohlen worden ist. Man kann sich auch darüber aussprechen, wie ein gewisses vorgelegtes rechtliches Problem gelöst werden *soll*. Es ist aber fraglich, ob man generelle Rechtsregeln in hypothetischer Form formulieren kann. Solche dürften unendlich lang sein, wenn sie alle relevanten Umstände umfassen sollten. Sie können nur einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen. Vielleicht sind die relevanten Umstände nicht dieselben in zwei Fällen; dann wird die Formulierung einer Rechtsregeln in der Praxis dasselbe, wie die Lösung eines individuellen Rechtsfalls zu formulieren. Zu den relevanten Umständen gehört ja nicht nur das, was in den sog. Rechtsquellen steht, sondern alle die Umstände im konkreten Fall, die Bedeutung für die Stellungnahme des Gerichtes haben, d. h. alles, was mit irgendeiner Relevanz bei einem Gerichtsverfahren angeführt wer-

[7] Hedenius, I., Analysen av äganderättsbegreppet, S. 54.

den kann. Unter solchen Umständen ist es eine unmögliche Aufgabe, das Eigentum in einer gewissen Rechtsordnung erschöpfend zu beschreiben.

Relevant für die Beschreibung des Eigentums in einer gewissen Rechtsordnung ist selbstverständlich auch eine Menge faktischer Umstände, die sich beispielsweise auf die Effektivität der Behörden bezieht. Es ist angemessen, wie Haab zu behaupten, dass „der Eigentumsinhalt durch die Rechtsordnung in toto bestimmt wird"[8].

Es wäre eine unangemessene Forderung, wenn man, um eine gewisse Handlung zu beurteilen, Kenntnis von allen Eigenschaften der Handlung haben müssen dürfte, oder mit anderen Worten Kenntnis von allen wahren Aussagen über die Handlung. In solchem Falle dürfte niemals irgendeine ethische Beurteilung irgendeiner Handlung geschehen können. Es genügt, dass man Kenntnis von den ethisch relevanten Eigenschaften hat. Es kann auch nicht angemessen sein zu fordern, dass man, um ein rechtliches Institut als Privateigentum ethisch zu beurteilen, fordern sollte, dass man Kenntnis von allen hypothetischen Normen, die es umfasst, hat. Für meinen Zweck, meine ich, genügt, Stellung zu den zwei ethisch am meisten relevanten Eigenschaften des Eigentums zu nehmen: dem Grad ver Verfügungsfreihet und dem Grad des Besitzschutzes, die es umfasst. Deshalb werde ich in der Fortsetzung an Hedenius' Theorie anknüpfen, die ja beide diese Eigenschaften als zwei Hauptdimensionen des Eigentumsbegriffes angibt.

Wenn es sich darum handelt, das Privateigentum moralisch zu beurteilen, ist es selbstverständlich uninteressant, den Idealtypus zu beurteilen. Alle müssen billigerweise einig darüber sein, dass eine Rechtsordnung mit unbeschränkter Verfügungsfreiheit und totalem Besitzschutz etwas Monströses wäre[9]. Dagegen ist es sinnvoll und interessant, zu verschiedenen Graden der Verfügungsfreihet und des Besitz-

[8] Haab, a. A., S. 41.

[9] Robert Nozick scheint in einem zentralen Gedankengang in seinem Buch Anarchy, state, and Utopia vorauszusetzen, dass die Verfügungsfreiheit, die das Privateigentum umfasst, in einer gewissen Hinsicht unbeschränkt sein soll.

Nozick will zeigen, dass eine gerechte Verteilung der Mittel in einer gegebenen Gesellschaft nicht aufrechtzuerhalten ist ohne dass die Rechte der Individuen verletzt werden. „If D, was a just distribution, and people voluntarily moved from it to D_2, transferring parts of their shares they were given under D_1 . . . isn't D_2 also just?" (S. 161). „To maintain a pattern one must either continually interfere to stop people from transferring their resources as they wish to, or continually (or periodically) interfere to take from some persons resources that others for some reason chose to transfer to them." (S. 163).

Jede gerechte Verteilung wird erschüttert, wenn man nicht unaufhörlich sie wiederherstellt oder den Individuen verbietet, zu handeln und zu kaufen und zu tauschen das, was ursprünglich zugeteilt worden ist. Es ist einbegriffen, dass das Recht zu solchen Überführungen nicht verletzt werden darf. Nozick setzt also voraus ein unbeschränktes Recht, Mittel zu kaufen und zu verkaufen und auf verschiedene Weise zu überführen. Aber auch in einer extrem liberalen Gesellschaft ist dieses Recht auf verschiedene Weise beschränkt. Gewisse Dinge werden als allzu gefährlich angesehen, um frei überführt zu werden zu dürfen (beispielsweise Waffen oder Gifte) und betreffend andere herrschen Beschränkungen (beispielsweise Boden und Häuser). In einer sozialistischen Gesellschaft dürfen Privatpersonen mit Produktionsmitteln nicht handeln. Welche Beschränkungen gemacht werden sollen, bleibt eine Frage der Abwägungen zwischen dem Gemeininteresse und den Interessen der Einzelnen.

schutzes Stellung zu nehmen. Man sollte beachten, dass der Grad der Verfügungsfreiheit und des Besitzschutzes nur in Ausdrücken solcher Rechtsregeln präzisiert werden kann, die laut der Zwischenbegriffstheorie den Inhalt des Eigentumsbegriffes ausmachen. Man kann jedoch für das moralisch Berechtigte in höherem oder geringerem Grade der Verfügungsfreiheit oder des Besitzschutzes als der, der in einer gewissen gegebenen Situation vorliegt, argumentieren, d. h. für eine gewisse Einstellung argumentieren, ohne dass sie in solchen Ausdrücken präzisiert werden muss.

Es verhält sich wohl kaum so in irgendeiner Rechtsordnung, dass die Verfügungsfreiheit und der Besitzschutz gleich gross für alle besessenen Objekte oder für alle Besitzer sind. Es muss auch nicht so sein, dass verschiedene Weisen, Eigentum zu erwerben, dieselbe Verfügungsfreiheit oder denselben Besitzschutz geben. Theoretisch kann man sich den Extremfall vorstellen, dass der Grad der Verfügungsfreiheit respektive des Besitzschutzes nicht einmal in zwei einzelnen Besitzsituationen derselbe ist (die Anzahl der Kombinationen der Umstände, die sich auf Unterschiede im Eigentumsobjekt, Eigentumssubjekt und Erwerbsweise beziehen, ist zweifellos gross). Unter solchen Umständen ist es schwer zu sehen, dass die Idealtypustheorie irgendwelche Vorteile vor der Zwischenbegriffstheorie haben könnte.

Wie soll man da das Problem formulieren, inwiefern das Privateigentum moralisch berechtigt ist, so, dass die Diskussion sinnvoll und klarmachend wird? Maximal sinnlos wird die Debatte, wenn sie zur Frage kommt, ob es ein Menschenrecht gebe, privat zu besitzen, und ob das Recht, zu besitzen, als eine einheitliche und unteilbare Eigenschaft erfasst wird, die entweder vorliegt oder nicht vorliegt. Die Diskussion sollte sich auf die Bestandteile im Bündel der Rechte oder der Funktionen beziehen, die das Privateigentum umfasst. Undén zielt darauf hin, wenn er vom Eigentumsbegriff als einem „Funktionsbegriff" spricht[10]. Das Eigentum ist relativ zu den Befugnissen über eine Sache, die eine gewisse Rechtsordnung anerkennt, behauptet er. Die Befugnisse können eingeschränkt oder erweitert werden. „Nachdem aus der Prüfung der Staatsmacht, was die Interessen der Gesellschaft und der Einzelnen bieten, Rechtsregeln über den Umfang oder die Einschränkung des Eigentums sich ergaben, passt die Rechtswissenschaft den Begriff danach an"[11]. „Eigentum" wird die Bezeichnung des Maximums der Befugnisse zu einer Sache, die eine Rechtsordnung gibt, zum Unterschied von Rechten mehr beschränkter Art (andere Sachenrechte). Gunnar Adler-Karlsson[12] drückt denselben Gedanken so aus, dass das Eigentum eine Menge von Befugnissen, die er Funktionen benennt, umfasst. Diese Funktionen können unabhängig von einander verändert werden. Es ist somit auch sinnvoll zu erörtern, welche Funktionen und in welchem Umfang vorliegen sollen. Es wird also eine Diskussion darüber, wer welche Befugnisse (Individuen, Korporationen, die Staatsmacht) und in welchem Umfang haben soll. Diese Weise zu diskutieren steht in guter Übereinstimmung mit der Idealtypustheorie des Eigentumsbegriffes.

[10] Undén, a. A., S. 59 f. und 65 f. Vor Undén findet man eine Theorie vom funktionellen Eigentumsbegriff bei Léon Duguit. „. . . la propriété n'est pas un droit; elle est une fonction sociale." Siehe a. A. S. 21.

[11] Undén, a. A. S. 59.

[12] Adler-Karlsson, a. A., S. 20 f.

Die sinnvollste Weise, heute das ethisch Berechtigte in verschiedenen Erfassungen des Eigentums zu erörtern, ist meiner Meinung nach zu erörtern, welche sozialen Ziele man durch die Rechtsordnung als Instrument realisieren will. Die sozialen Ziele werden von den Bewertungen dessen aus gewählt, was gutes menschliches Leben, eine gute Gesellschaft, von Gerechtigkeitsprinzipien aus, etc. ist. Die Gesetzgebung, die für die Gestaltung des Eigentums in einer Gesellschaft – d. h. der grösste Teil der Gesetzgebung – Relevanz hat, und die Gesetzregeln und die Rechtsregeln, in die sie resultiert, sind, unter vielen anderen, Faktoren, die die Gestaltung des Eigentums beeinflussen. Sie sind unter vielen anderen einer Art Instrumente, die sozialen Ziele zu erreichen.

Diese Anschauungsweise setzt voraus, dass Privateigentum nur instrumentalen Wert hat, beispielsweise um solche Werte zu erreichen, wie das Konsumieren und das Verbrauchen verschiedener Dinge. Ist man der Meinung, dass das Privateigentum einen Eigenwert hat, der unabhängig von beispielsweise dem Gebrauch des Besessenen, den man machen kann, ist, dann muss indessen das Problem anders gestellt werden. Da ist es sinnlos, nur oder in erster Linie die sozialen Ziele zu erörtern, die das Eigentum realisieren soll.

Aristoteles und Thomas von Aquino können als Beispiele der instrumentalen Auffassung des Privateigentums gesehen werden. Thomas kommt einer utilitaristischen Begründung des Privateigentums nahe. Hegel dagegen kann eine Eigenwertauffassung exemplifizieren. Der freie und rationelle Willen verwirklicht sich im Besitz äusserer Dinge. Er ist etwas Notwendiges und etwas in sich Wertvolles, das keine andere Begründung braucht. Es muss doch die Reservation gemacht werden, dass das Besitzer-Subjekt bei Hegel sowohl als einzelne Individuen als auch als Kollektiv aufgefasst werden kann. Bei Marx wiederhallen die Eigenwertauffassungen des Besitzes – hier in erster Linie der Besitz der Klasse. Und bei den späten rechtgläubigen Marxisten kann man die Auffassung finden, dass es das Herrschen und das Bestimmen über Produktionsmittel selbst ist, das Ziel des Klassenkampfes ist, und dass muss keineswegs dadurch begründet werden, dass es Mittel sind, Wohlstand oder einen anderen Wert zu erreichen. Die Auffassung, dass das Primäre sei, Wohlfart zu erreichen, sei ein sozialdemokratischer Irrtum.

Ich habe hier nur erörtert, was das bedeutet, für die ethische Berechtigung des Privateigentums zu argumentieren. Das hat sich auf das Rechtsinstitut Eigentum bezogen, das durch das Zivilrecht gestaltet wird, ja eigentlich durch die Rechtsordnung in ihrer Ganzheit. Die Perspektive dürfte vom Rechtsinstitut zum faktischen Besitz erweitert werden können. Wie sich der faktische Besitz, die Verteilung der Mittel verhält, wird nicht nur, nicht einmal in erster Linie, durch die Rechtsordnung entschieden. Praktisch beeinflusst jeder politische Beschluss und jede politische Handlung die Verteilung des Besitzes. Äusserst wird die Verteilung durch den Machtkampf zwischen Klassen und ökonomischen Interessengruppen entschieden. Als der sozialdemokratische Idealist, der ich bin, glaube ich, dass auch Argumente im Kampf um Gerechtigkeit ihre Bedeutung haben können.

Nun liegt in der Ideengeschichte eine fortlaufende Diskussion über eben das ethisch Berechtigte im Privateigentum vor. Es wurde eine Reihe von Argumenten dafür gegeben, dass es moralisch recht ist, privat zu besitzen. Sie waren oft als Argu-

mente dafür erfasst, dass es ethisch berechtigt ist, dass das Privateigentum unter gewissen Voraussetzungen entsteht. Die Rechtsfolgen des Eigentums wurden in der Regel näher nicht angegeben, sondern nur Rechtsfakten, d. h. in diesem Zusammenhang Voraussetzungen dafür, dass das Eigentum entstehen soll. Man ist ganz einfach vom Eigentum als einem einheitlichen Recht einer gegebenen Grösse ausgegangen, die entweder vorliegt oder nicht vorliegt. Man hat dagegen oft ethische Argumente für sog. Einschränkungen im Privateigentum gegeben, d. h. man hat Voraussetzungen angegeben, unter welchen aus ethischen Gründen Privateigentum nicht vorliegen soll. Die Voraussetzungen der Entstehung des Privateigentums, die man erörtert hat, haben in der Regel Voraussetzungen dafür entsprochen, was man in moderner juristischer Sprache originärer oder ursprünglicher Erwerb nennt (beispielsweise Fang oder Herstellung eines neuen Gegenstandes) im Unterschied zum derivativen oder hergeleiteten Erwerb (beispielsweise Erbe, Kauf, Schenkung etc.).

Muss da diese klassische Diskussion über das moralisch Berechtigte im Privateigentum als eine Debatte über etwas sinnloses abgefertigt werden? Nein. Erstens kommen vor allem bei den meisten Verfassern, die ich studierte, Andeutungen einer Analyse des Privateigentums in verschiedenen Funktionen vor. Und diese Funktionen können am besten als verschiedene Grade der Verfügungsfreiheit und des Besitzschutzes beschrieben werden. Hedenius' Analyse des Eigentumsbegriffes ist deshalb ein angemessener Ausgangspunkt. Zweitens können Argumente für den Besitz überhaupt interessant aus dem Grunde sein, da in diese Argumente Prämissen eingehen können, die *auch* als Voraussetzungen in Argumente für die mehr spezifizierten Erfassungen des Eigentums eingehen können.

Die Diskussion bezog sich nicht darauf, inwieweit alle die verschiedenen Typen des Erwerbs, die die Rechtsordnungen anerkennen, ethisch berechtigt sind oder nicht. Statt dessen hat man versucht, das positivrechtlich anerkannte Privateigentum in der Gegenwart dadurch zu legitimieren, dass man es von einem Typ des ursprünglichen Erwerbs (oder mehreren Typen) herleitet, den man ethisch legitimiert. Derivative Erwerbe hat man ganz einfach als ethisch unproblematisch angesehen, soweit sie juristisch legitim waren. Dass ein Besitz eines Dings in der Gegenwart von einem ursprünglichen Erwerb hergeleitet ist, scheint zu bedeuten, dass dasselbe Ding, nachdem es ursprünglich erworben wurde, nur Besitzer durch positivrechtlich anerkannte Typen des Erwerbs gewechselt hat.

Es scheint mir offenbar zu sein, dass auch derivative Erwerbe moralisch in Frage gestellt werden können. Das Recht zu vererben und zu vermachen, ist beispielsweise ethisch nicht unproblematisch. Dagegen scheint es eine umangemessene Forderung zu sein, dass der Besitz eines gewissen Dinges nur dann moralisch zu verteidigen sein könnte, wenn er auf einen ursprünglichen Erwerb zurück geht und nur den Eigentümer auf rechtlich legitime Weise von da an gewechselt hat. Schwedisches Recht anerkennt Erwerb in gutem Glauben aus zweiter Hand. Warum sollte man solchen nicht einmal aus zehnter-zwanzigster Hand akzeptieren?

Alle die Verfasser, die ich hier näher behandeln werde, haben sich anscheinend vorgestellt, dass das positivrechtliche Institut Eigentum auf irgendeine Weise begründet werden muss. Selbstverständlich ist es nicht die Frage nach dem rein geschichtlichen

Ursprung des Privateigentums, auf die man eine Antwort in erster Linie geben wollte. Man hat statt dessen nachweisen wollen, warum Privateigentum vorliegen *soll* oder warum Privateigentum natürlich ist oder warum es „notwendig" ist. Man hat versucht, eine ausserjuristische Begründung des Privateigentums zu geben, d. h. versucht, es mit anderen Gründen als dass es ein privatrechtliches Institut ist zu begründen. Man kann das als einen Versuch auslegen, ein rechtliches Institut zu beschreiben, ohne Rechtsregeln vorauszusetzen. Wie Eckhoff nachgewiesen hat, kann man jedoch Rechtsfakten nicht so beschreiben, dass sie reine Fakten werden. Man kann andererseits diese Versuche, das Privateigentum zu begründen, so auslegen, dass man Argumente dafür geben will, dass Privateigentum ethisch akzeptabel ist und dass man als Gründe dafür auf die „natürlichen" Verhältnisse hinweist.

Hier kann es am Platze angebracht sein den Unterschied zwischen der ethischen Naturrechtstheorie und der juristischen Naturrechtstheorie zu unterstreichen. Die ersterwähnte ist eine Theorie über die äussersten Gründe für ethische Beurteilungen, eine „theory of justification". Sie behauptet, dass die äussersten Begründungen der ethischen Beurteilungen in Behauptungen über gewisse natürliche Eigenschaften bestehen sollen, beispielsweise Eigenschaften beim Menschen oder Eigenschaften bei Gesellschaftszuständen. Es gibt solche Theorien von sehr verschiedener Art. Ich will vor allem solche, in welchen der Gesellschaftszustand oder die menschlichen Eigenschaften im Prinzip empirisch konstatierbar sind, von solchen unterscheiden, die einen Idealzustand repräsentieren, der empirisch nicht konstatierbar ist, sondern eine Fiktion darstellt. Zwischen diesen reingezüchteten Typen befinden sich solche Naturrechtstheorien, die gewisse innere Zwecke in der Gesellschaft oder bei Individuen als Kriterium dafür angeben, was gut oder recht ist. Sie heben gewisse empirisch konstatierbare Eigenschaften als kennzeichnend für den Menschen oder für eine menschliche Gesellschaft hervor und halten sie deshalb für bedeutungsvollere als andere Eigenschaften, wenn es sich darum handelt, ethische Kriterien zu finden. Oder sie geben gewisse menschliche Neigungen oder Entwicklungstendenzen als normal an und halten sie somit für bedeutungsvollere als andere, wenn es sich darum handelt, Kriterien dafür zu formulieren, was gut oder recht ist. Dass sie normal sind, kann man dann so auslegen, dass sie von den meisten Menschen so erlebt werden, dass sie keine moralische Begründung brauchen. Ich möchte diese Naturrechtstheorien als essentialistische respektive teleologische benennen wollen. Die Frage steht offen, ob sie mehr den empirischen oder den nicht-empirischen Naturrechtstheorien ähnlich sind.

Als reingezüchtete Beispiele kann man erwähnen den sog. Sozialdarwinismus (biologisch), Robert Filmers Theorie (historisch), Aristoteles' Theorie (teleologisch und essentialistisch), John Rawls' Theorie (fiktiv). Aber für die meisten Theorien, glaube ich, gilt, dass man sie auf viele verschiedene Weisen auslegen kann.

Es ist eine interessante Aufgabe zu untersuchen, welche Theorien man beispielsweise als fiktive auslegen kann. Man kann vermuten, dass es mit mehreren Vertretern des rationalistischen Naturrechts des 17. Jahrhunderts der Fall ist.

Eine andere interessante Aufgabe ist klarzulegen, welche theologischen Bestandteile in den verschiedenen Theorien vorhanden sind und ob sie für die Theorie not-

	Naturrechtstheorien			
	Empirische		Nicht-empirische	
	Biologische	Historische	Teleolog./ Essential.	Fiktive
Behauptungen über Gesellschaftszustände	X			
Behauptungen über menschliche Eigenschaften		X		

wendig sind. Grotius hat z. B. ausdrücklich die Möglichkeit einer atheistischen Auslegung seiner Naturrechtstheorie offen gelassen.

Dass eine Naturrechtstheorie theologische Bestandteile hat, meine ich so, entweder (a) dass theologische Behauptungen oder Bewertungen in die Beschreibung des normierenden Gesellschaftszustandes oder der normierenden menschlichen Eigenschaften eingehen, oder (b) dass theologische Behauptungen oder Bewertungen die Begründung selbst dessen darstellen, dass ein gewisser Gesellschaftszustand oder gewisse menschliche Eigenschaften normierend sind. Die theologischen Bestandteile können also auf zwei verschiedenen Ebenen auftreten.

Durch eine theologische Behauptung verstehe ich entweder eine Behauptung über Gott (Vater, Sohn, Heiliger Geist), oder eine Behauptung, die Behauptungen über Gott implizieren, oder eine Behauptung, deren Akzeptierung Glauben an theologische Urkunden voraussetzt (beispielsweise: „Adam war der erste Mensch").

Durch eine theologische Bewertung verstehe ich entweder eine Bewertung, die eine theologische Behauptung umfasst (beispielsweise: „Eine Handlung ist recht, wenn sie von Gott geboten ist") oder eine Bewertung, die in theologischen Urkunden wiedergefunden wird, und die üblicher unter Gläubigen als unter nicht Gläubigen ist.

Betreffend die empirischen Theorien ist es selbstverständlich die Aufgabe, den Wahrscheinlichkeitsgrad derer Beschreibungen des normierenden Gesellschaftszustandes oder der normierenden menschlichen Eigenschaften zu untersuchen.

Eine juristische Naturrechtstheorie ist eine Theorie der Kriterien für rechtliche Gültigkeit. Sie behauptet, dass eine Rechtsregel oder eine Rechtsordnung im ganzen geltend ist, wenn und nur wenn sie in Übereinstimmung mit einer gewissen Ethik steht. Diese Ethik kann in ihrer Reihe mit einer ethischen Naturrechtstheorie begründet werden. Aber so muss nicht notwendigerweise der Fall sein. Eine juristische Naturrechtstheorie, so wie sie hier definiert worden ist, ist unhaltbar als Theorie darüber, was geltendes Recht konstituiert. Sie beschreibt durchaus zu einfach und

grob die Relation zwischen Recht und Moral[13]. Ich habe früher versucht, auf das Reichnuancierte in der Relation zwischen ethischen Normen und verschiedenen Ebenen in der Rechtsordnung zu weisen.

Der Gegensatz zu einer ethischen Naturrechtstheorie ist eine Theorie über die Rechtfertigung der ethischen Urteile, die als äusserste Gründe für diese etwas anderes als Behauptungen über gewisse natürliche Eigenschaften angibt (sie gibt vielleicht beispielsweise eine oder einige grundlegende ethische Normen an). Der Gegensatz zu einer juristischen Naturrechtstheorie ist eine positivistische Theorie, die behauptet, dass eine Rechtsregel oder eine Rechtsordnung im ganzen unabhängig davon geltend ist, ob sie in Übereinstimmung mit einer gewissen Ethik steht oder nicht.

Es kommt häufig vor, dass sowohl die katholischen als auch die protestantischen Theologen den Unterschied zwischen ethischem und juristischem Naturrecht nicht beachten. Man huldigt vielleicht irgendeine Form des ethischen Naturrechts. Dadurch, dass man die beiden Formen nicht unterscheidet, kommt man zur Verteidigung auch des juristischen Naturrechts. Das führt zu einer Verwirrung. Und die Verwirrung wird nicht geringer durch die Tatsache, dass der Positivismus, der ein Gegensatz zur juristischen Naturrechtslehre aber kein Gegensatz zur ethischen Naturrechtslehre sein kann, auch eine Bezeichnung für etwas ganz anderes sein kann, nämlich eine materialistische Weltanschauung (was die meisten Theologen begreiflicherweise abweisen).

Die juristische Naturrechtslehre, so wie ich sie hier definiert habe, ist eine offenbar irrige Theorie. Sie hat aber folglich eine unbefugte Stütze vieler Theologen deswegen erhalten, weil sie teils von der ethischen Naturrechtslehre nicht unterschieden worden ist, und teils weil sie als ein Gegensatz zu einer positivistischen, von Comte herabstammenden, Weltanschauung erfasst worden ist.

[13] Man wird wahrscheinlich mehr aufmerksam auf das Problem des unmoralischen Gesetzes, wenn man juristisch und moralisch geltendes Recht klar unterscheidet. Vgl. Hart, a. A., Kap. 9, bes. S. 205–207.

Kap IV Aristoteles über das Eigentumsrecht

In der idealen Gesellschaft, die Platon in seinem Dialog „Der Staat" schildert, soll unter den Mitgliedern der beiden höchsten Klassen der Gesellschaft, den Kriegern und den Regierenden, vollständige Eigentumsgemeinschaft herrschen. Platon gibt für den gemeinsamen Besitz folgende Argumente an:

„Entstehen für einen Staat nicht die schlechtesten Konsequenzen aus dem, was die Tendenz hat, ihn zu zersplittern und seine Einheit zu zerstören, während es nichts Besseres für den Staat gibt als das, was die Tendenz hat, ihn zusammenzubinden und zu einem Ganzen macht?" . . . Und Uneinigkeit entsteht, wenn die Worte „mein" und „nicht mein", „eines Andern", und „nicht eines Andern" nicht für dieselbe Sache innerhalb der ganzen Gesellschaft angewandt werden.

. . . Der Staat ist also der am besten geordnete, in welchem die meisten die Ausdrücke „mein" und „nicht mein" für dieselbe Sache und in der gleichen Weise verwenden.

. . . Und der Staat, dessen Zustand am meisten dem eines einzelnen Mannes gleicht"[1].

In seiner Kritik von Platons Erörterungen weist Aristoteles zum Ersten darauf hin, dass die Einheit eines Staates zweierlei bedeuten kann. Teils kann Einheit Einigkeit und Wertegemeinschaft bedeuten, und Aristoteles ist mit Platon darüber einig, dass diese im Staat herrschen müssen. Aber andererseits kann auch Einheit im Unterschied zu Vielfalt der Aufgaben und Funktionen gemeint sein. Wenn Platon so gedeutet wird, ist Aristoteles mit ihm nicht einig[2]. Nach Aristoteles ist die Familie ihrer Natur nach einfacher als der Staat, und das Individuum einfacher als die Familie. Die Familie setzt sich ja aus mehreren Individuen mit ungleichen Funktionen zusammen, und der Staat besteht aus mehreren Familien und Individuen mit ungleichen Funktionen. Darum ist der Staat vielfältiger, weniger einheitlich, als die Familie und das Individuum.

Für einen Staat ist nach Aristoteles kennzeichnend, dass er eine selbstversorgende oder fast selbstversorgende Einheit ist. Dies gilt dagegen weder von der Familie noch vom Individuum. Wenn der Staat darum – in dieser Bedeutung – allzu einheitlich wird, hört er auf ein Staat zu sein[3].

Aristoteles weist weiter auf eine andere Zweideutigkeit in den Ausführungen Platons hin. Es handelt sich um den Ausdruck „die meisten" im oben angeführten Pla-

[1] Platon, a. A., V:X 462.
[2] Aristoteles, a. A., II:I 7–8.
[3] Ibidem.

tonzitat. Aristoteles gibt ihn mit dem Ausdruck „alle" wieder[4]. Er weist darauf hin, dass das Wort „alle" sowohl distributive als auch kollektive Bedeutung haben kann (und dies gilt übrigens auch wenn der Ausdruck mit „die meisten" übersetzt wird). Im ersten Falle bedeutet es „jeder für sich". Die Bedeutung wäre dann, dass jeder für sich die gleichen Dinge mein und nicht mein nennt. In dem Falle handelt es sich nicht mehr um gemeinsames Eigentum sondern um privates, und die Argumentation kann nicht dazu verwendet werden, um den gemeinsamen Besitz zu rechtfertigen. Im zweiten Falle bedeutet „alle" dasselbe wie „alle zusammen". Dass alle zusammen die gleichen Dinge ihre nennen, sei wohl gut, sagt Aristoteles, aber es ist nicht praktikabel[5]. Aristoteles meint damit vermutlich, dass die Individuen sich im praktischen Leben nicht so weit mit dem Staat identifizieren können, dass sie das gemeinsame Eigentum als das ihrige betrachten. Aber die Bedeutung könnte auch die sein, dass es zu Konflikten führen könnte, wenn die einzelnen Individuen auf die gemeinsamen Besitztümer Ansprüche erheben würden, wenn jeder sie seine nennt. Oder es könnte sich um einen rein logischen Einwand handeln: Es ist ein Widerspruch, wenn man gleichzeitig behauptet, etwas sei gemeinsamer Besitz und gehöre gleichzeitig einem jeden von einer Anzahl von Individuen.

Für das Verständnis davon, wie Aristoteles selbst das Eigentumsrecht betrachtet, ist seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft im Auge zu behalten[6].

Mit den Worten des Aristoteles selbst würde man sagen können, dass die Form, die causa formalis des Staats, eine selbstversorgende Einheit ist. Dies unterscheidet den Staat von der Familie und vom Individuum. Der Staat setzt sich aus Familien, und die Familien setzen sich aus Individuen zusammen. Das Individuum ist eine potentielle Familie, und die Familie ein potentieller Staat. Das Individuum kann seine Möglichkeiten zur Entwicklung nur als Mitglied einer Gesellschaft verwirklichen. Der Mensch ist ein soziales Wesen.

Das Gemeinwohl ist der Zweck, die causa finalis des Staates. Für Aristoteles ist die Welt eine Hierarchie der Zwecke. Der Zweck des Individuums ist, dass es gut lebt oder Lust erfährt. Weil die Zwecke eine Hierarchie bilden, ist der Zweck des Staats ein höherer als der des Individuums, aber ein Konflikt kann zwischen ihnen nicht bestehen. Was für das Individuum gut ist, ist auch gut für den Staat und umgekehrt. Aristoteles sagt, das Niedrigere existiere immer um des Höheren willen.

Die Lehre des Aristoteles über gute und schlechte Staatsformen ist allzu bekannt um noch referiert werden zu müssen. Vielleicht ist jedoch folgendes der Erwähnung wert: was die schlechten Staatsformen vor Allem von den Guten unterscheidet, ist der Umstand, dass die Ersteren von Gruppen- und Eigeninteressen, die Letzteren von der Sorge um das Allgemeinswohl beherrscht werden. Das Gemeinwohl ist die causa finalis des Staats.

[4] Aristoteles, a. A., II–I 8. Ob es sich um ein fehlerhaftes Zitat oder eine bewusste Auslegung von Platons Text handelt, kann ich nicht entscheiden. Für die kritische Pointe des Aristoteles ist das jedoch nicht ausschlaggebend.

[5] Aristoteles, a. A., II:I 9.

[6] Siehe z. B. Darstellungen von F. Copleston in History of philosophy oder W. T. Jones in A history of western philosophy.

Aristoteles rechnet mit drei Formen des Besitzens: 1) der gemeinsame Besitz, 2) nichts ist gemeinsamer Besitz, 3) ein Teil ist gemeinsamer Besitz und ein Teil privater. Zuerst weist er die Form unter 2) ab, in der nichts gemeinsam besessen wird. Der Staat ist ja eine Gemeinschaft und *etwas* muss gemeinsam sein; wenn nichts anderes, dann der Boden des Staatsgebietes. Ein gewisser gemeinsamer Besitz gehört also zu dem was den Staat konstituiert.

Aristoteles diskutiert darauf die erstgenannte Form in der Formulierung, wie sie in Platons Idealstaat auftritt, und dann die zuletztgenannte Form wie sie in der Gesellschaft seiner eigenen Zeit existiert.

Die meisten Argumente des Aristoteles sind teleologisch, und die Mehrzahl der teleologischen Argumente geht von einem sozialen Wert aus.

Ich referiere zuerst dasjenige der Argumente des Aristoteles, welches teleologisch-individueller Art ist:

ARISTOTELES

(I)	(1)	(explizite)	Menschen erfahren viel Glück wenn sie Freunde und Gäste ihrer Dinge teilhaftig machen dürfen.
	(2)	(explizite)	Wenn Menschen Dinge privat nicht besitzen dürfen, können sie Freunde und Gäste der Dinge nicht teilhaft machen.
	(3)	(implizite)	Man sollte das zulassen, was das Glück fördert.
	(4)	(implizite)	Man sollte den Menschen gewähren, Dinge privat zu besitzen.[7a]

Aristoteles kritisiert Platon, weil er der Kriegerklasse das Glück rauben will, welches das private Besitzen schenkt, während er gleichzeitig meint, es sei die Aufgabe der Staats, das Glück der Gesellschaft zu fördern. Wenn die Mitglieder eines Staats nicht glücklich sind, sagt Aristoteles, dann kan auch der Staat als Ganzheit nicht glücklich sein.

> „Aber es ist dem Ganzen nicht möglich, glücklich zu sein, wenn die meisten, oder alle, oder einige, nicht das Glück besitzen. Denn Glück ist nicht eine Eigenschaft von der gleichen Art wie eine Zahl, die aufgeht; diese Eigenschaft kann die Ganzheit besitzen, doch keine ihrer Teile, sondern das Glück kann nicht das Ganze beherrschen wenn seine Teile es nicht besitzen“[7b].

Der implizite Einwand, den Aristoteles gegen Platon richtet, ist, dass dieser inkonsequent sei: Wenn Platon an der Auffassung festhalten will, dass der Staat das Glück der Gesellschaft fördern müsse, dann muss er das Glück, welches, nach Aristoteles, mit dem privaten Besitz verbunden ist, zulassen.

Glück kann also, Aristoteles zufolge, ein sozialer Wert sein. Aber primär ist es ein individueller Wert, da eine Gesellschaft diesen Wert nicht besitzen kann, ohne dass eine gewisse Anzahl ihrer Glieder ihn hat.

[7a] Aristoteles, a. A., II:II 7.
[7b] Aristoteles, a. A., II:II 16.

Aristoteles führt ein nicht-teleologisches Argument an, das entweder als Argument für die Prämisse (3) im Argument (I) ausgelegt werden kann, oder als ein selbstständiges Argument für das Recht auf privates Eigentum. Ich wähle die letztere Deutung:

ARISTOTELES

(II)	(1)	(explizite)	Es ist ein natürlicher (φυσιχός) Instinkt, über den privaten Besitz von Dingen Lust (ἡδονή) zu empfinden.
	(2)	(implizite)	Das, was mit einem natürlichen Instinkt übereinstimmt, ist moralisch recht.
	(3)	(implizite)	Wenn es moralisch gerechtfertigt ist, darüber, dass man ein Ding privat besitzt, Glück zu empfinden, dann ist es auch moralisch gerechtfertigt ein Ding privat zu besitzen.
	(4)	(implizite)	Es ist moralisch gerechtfertigt, ein Ding zu besitzen[8].

Das Argument ist nicht-teleologisch und naturrechtlich. Es ist insofern naturrechtlich, als es aus einer gewissen menschlichen Eigenschaft (den Instinkt über das private Besitzen Glück zu empfinden) ein ethisch normatives Kriterium ableitet.

Das Gefühl des Glücks über das private Besitzen ist allerdings der Ausdruck einer Art Eigenliebe, sagt Aristoteles, aber da das Gefühl universell und natürlich ist, sei es nicht tadelnswert.

Ein ausgesprochen teleologisch-soziales Argument ist folgendes:

ARISTOTELES

(III)	(1)	(explizite)	Wenn jeder seinen privaten Besitz hat, gibt es in der Gesellschaft weniger Streitigkeit als wenn der Besitz gemeinsam wäre.
	(2)	(implizite)	Man müsse, soweit möglich, Streitigkeiten innerhalb der Gesellschaft vorbeugen.
	(3)	(implizite)	Jeder müsse das Recht haben, privates Eigentum zu besitzen.[9a]

Ein Zustand ohne Streitigkeiten innerhalb der Gesellschaft ist ohne Zweifel ein sozialer Wert.

Als Grund für Prämisse (1) führt Aristoteles an, dass, wenn der Besitz der Dinge gemeinsam sei, es der Fall sein könne, dass ein Teil der Individuen weniger als andere produzieren würde und ein Teil mehr als die andern konsumieren würde, und so entstünden Streitigkeiten. Diese Auffassung geht stillschweigend davon aus, dass ein System mit Privateigentum eine notwendige Voraussetzung dafür ist, dass man nach dem Meritenkriterium eine Verteilung machen könne. Ausserdem schliesst diese Auffassung diejenige in sich ein, es könnten Streitigkeiten entstehen wenn das Leistungsprinzip bei der Verteilung nicht angewandt würde[9b]. Beide Annahmen können im höchsten Grade in Frage gestellt werden.

[8] Aristoteles, a. A., II:II 6.
[9a] Aristoteles, a. A., II:II 3, 4.
[9b] Aristoteles, a. A., II:II 2.

Aristoteles führt weiter als Grund für die Prämisse (1) an, dass, wenn das Eigentum privat sei, jeder einen Überblick über sein Eigentum habe und seine eigenen Geschäfte zu erledigen habe, darum würden weniger Streitigkeiten entstehen, als wenn der Besitz gemeinsam wäre.

Die Meinung scheint zu sein, dass ein System mit privatem Besitz in sich eine Verteilung von Verantwortung und Aufgaben enthält, von denen anzunehmen ist, dass sie verhältnismässig reibungslos funktionieren. Man nimmt als gegeben an, dass eine solche Verteilung von Verantwortung und Aufgaben in einem System mit gemeinsamem Besitz nicht möglich oder zumindest schwerer aufrechtzuerhalten ist. Aristoteles gibt für diese bemerkenswerte Annahme keinen Grund an.

Aristoteles führt ein anderes teleologisches Argument an, das wohl auch als soziales betrachtet werden kann:

ARISTOTELES

(IV)	(1)	(explizite)	Die meisten Menschen geben ihren privaten Dingen eine bessere Pflege als denen des gemeinsamen Besitzes.
	(2)	(implizite)	Die Dinge sollten so gut wie möglich gepflegt werden.
	(3)	(implizite)	Die Dinge sollten privates Eigentum sein[10].

Dass Dinge eine gute Pflege bekommen, ist ein sozialer Wert.

Als Grund für die Prämisse (1) führt Aristoteles an, dass die Menschen eine Tendenz haben, wenn sie etwas gemeinsam besitzen, die Pflege davon zu versäumen, weil sie damit rechnen, dass jemand anderer es pflegen wird[11]. Hier müssen wir, grade wie bei einem der Gründe zu der Prämisse (1) im Argument (III) des Aristoteles, stillschweigend mit einbegreifen, dass das private Besitzen eine Verantwortungsaufteilung einschliesst, was für das gemeinsame Besitzen nicht gilt. Vielleicht ist auch die Theorie des psychologischen Egoismus hinzudenken, derart, dass alle Menschen so beschaffen sind, dass sie nur nach ihrem eigenen Besten streben. Oder, milder ausgedrückt: Alle Menschen sind so beschaffen, dass sie im Konflikt zwischen dem eigenen Wohl und dem allgemeinen Wohl immer zuerst ihr eigenes Wohl fördern.

Ein anderer Grund für die Prämisse (1) des Aristoteles ist folgender: Die stärksten Motive, welche die Menschen zur Pflege und Fürsorge der Dinge anregen, sind das Gefühl des Besitzens und das Gefühl von Wert (*τό τε ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν*)[12]. Das Gefühl haben, ein Ding zu besitzen, und zu erleben, dass das Ding einen Wert hat, dies sind die stärksten Motive, die zu seiner guten Pflege anregen. Wenn die Dinge nicht Privatbesitz sind, dann fallen diese beiden Motive fort, meint Aristoteles. Und wenn die stärksten Motive dazu, die Dinge zu pflegen, entfallen, dann riskiert man, dass sie eine schlechtere Pflege bekommen[13].

Ein nicht-teleologisches Argument für das Recht auf privaten Besitz ist das folgende:

[10] Aristoteles, a. A., II:I 10.
[11] Aristoteles, a. A., II:I 10.
[12] Aristoteles, a. A., II:I 17.
[13] Aristoteles, a. A., II:I 17.

(V)	(1)	(explizite)	Ein gewisses Mass privaten Besitzens ist eine notwendige Voraussetzung für die Ausübung der Tugend der Freigebigkeit (ἐλευθεριότης).
	(2)	(implizite)	Man sollte es möglich machen, die Tugend der Freigebigkeit auszuüben.
	(3)	(implizite)	Man sollte ein gewisses Ausmass von privatem Besitz zulassen[14].

Um es zu ermöglichen, die Tugend der Freigebigkeit zu praktizieren und weil man freigebig sein sollte, kann man natürlich wiederum sowohl teleologisch als auch nicht-teleologisch argumentieren. Aber Andeutungen derartiger Argumente sind im Kontext nicht zu spüren.

Damit habe ich die fünf Argumente für das Recht auf privates Eigentum, sowie einige Unterargumente für ihre Prämissen, referiert. Nun noch etwas mehr darüber, wie Aristoteles sich die Ausführung einer Eigentumsordnung denkt.

Aristoteles geht, wie schon gesagt, davon aus, dass ein gewisser Besitz im Staat gemeinsam sein muss. Er verwirft sowohl die Gesellschaftsordnung, in der alles gemeinsamer Besitz ist, als auch diejenige, in der nichts gemeinsamer Besitz ist. Wie zu erwarten ist, schlägt er einen Mittelweg vor.

Aristoteles ist mit Platon darüber einig, dass im Staat Einheit, in der Bedeutung Einigkeit und Gemeinschaft unter den Bürgern, herrschen soll[15]. Eigentumsgemeinschaft ist als wertvoll einzuschätzen. Sie sollte aber nicht, wie in Platons Staat, obligatorisch sein. Aristoteles ist der Ansicht, dass die Mitbürger dazu erzogen werden sollten, freiwillig die Dinge gemeinsam zu benutzen[16]. Jeder soll das Recht haben, Privateigentum zu besitzen – diesen Standpunkt nimmt Aristoteles ein und verteidigt ihn mit seinen Argumenten, aber die Erziehung in der Gesellschaft soll darum bemüht sein, die Menschen dahin zu bringen, dass sie aus freiem Willen die Dinge gemeinsam gebrauchen.

> „Darum ist es klar, dass er besser ist, wenn das Eigentum privat ist, aber von allen gemeinsam gebraucht wird"[17].

[14] Aristoteles, a. A., II:II 7.

[15] Nach Aristoteles ist Freundschaft φιλαδελφία etwas Wertvolles, in den herrschenden Klassen. Dagegen sind in den niederen Klassen Streitigkeiten wünschenswert, da diese sich dadurch leichter unterordnet und sich nicht zu revolutionärer Tätigkeit versucht fühlen.

[16] Aristoteles, a. A., II–II 9–10.

[17] Aristoteles, a. A., II–II 5.

Kap V Thomas von Aquino über das Eigentumsrecht

Das Recht des Menschengeschlechts, die äusseren Dinge zu brauchen

Quaestio 66 in II–II der Summa Theologica handelt von Diebstahl und Raub (furtum et rapina). Bei der Diskussion über die Auffassung des Thomas vom privaten Eigentumsrecht ist insbesondere die Interpretation der beiden ersten Artikel ins Blickfeld gekommen. Zwei Tatsachen sind indessem zu berücksichtigen, erstens, dass der Artikel 1 eigentlich nicht das private Eigentumsrecht behandelt, zweitens, dass auch die übrigen sieben Artikel für unser Verständnis der Ansichten des Thomas über das private Eigentumsrecht von Bedeutung sind, besonders in der Frage über seine Auffassung vom Besitzschutz. Natürlich müssen die Aussagen über das Eigentumsrecht in Verbindung mit dem ganzen Kontext von Thomas' Werk gesehen werden.

Im ersten Artikel[1] ist die Fragestellung folgende: Hat der Mensch (d. h. der Mensch als Gattung, das Menschengeschlecht) das Recht, die äusseren Dinge in Gebrauch zu nehmen und die Herrschaft über sie auszuüben? Es wird in diesem Artikel von dem Besitz der äusseren Dinge gesprochen (possessio exteriorum rerum) und über das Besitzen (possidere). Viel häufiger kommt jedoch der Ausdruck dominium (Herrschaft, Gewalt, Eigentumsrecht)[2] vor. Dies ist der Hauptbegriff im Artikel 1. Es wird gefragt: Hat der Mensch eine naturgegebene Gewalt über die äusseren Dinge (naturale dominium exteriorum rerum)?

Die Argumente für eine verneinende Antwort auf die Frage sind folgende:

(1) „Die Erde ist des Herrn" (Domini est terra) (Ps 24: 1). Alles gehört dem Herrn. Er ist in eminentem Sinne dominus; Dominus (Herr) ist sein Name. Kein anderer als er hat das Eigentumsrecht oder die Herrschaft über etwas – so soll offenbar das Argument verstanden werden[3].

(2) Basilius' Auslegung des Textes vom reichen Kornbauern (Luk. 12: 16 ff), wo er schreibt: „Sag mir, was ist dein? Woher hast Du es mit Dir in das Leben mitgebracht?" Der Mensch kann nichts von Natur besitzen (naturaliter possidere) – so deutet Thomas den Basilius. Der dahinterliegende Gedanke scheint der zu sein, dass der Mensch, wenn er nackt und hilflos geboren wird, nichts besitzt – auch wenn er später im Leben noch so viele Eigentümer erwerben würde[4].

[1] Thomas a. A., II–II q 66 a 1.

[2] Die Worte dominium und possessio und Wortgefüge wie jus dominii werden gewöhnlich mit dem Worte Eigentumsrecht übersetzt. Dominium possessio, proprium, proprietas können auch mit Eigentum übersetzt werden.

[3] Dominus wird auch als Bezeichnung für den Feudalherren gebraucht. Siehe Note 43 zu diesem Kap.

[4] Mehr über dies Argument später in diesem Kap.

(3) Nur Gott hat Macht – dominium – denn nur er, kein Mensch, kann die Natur der Dinge verändern (earum (sc. rerum exteriorum) naturam immutare).

Das einzige Argument, das für eine bejahende Antwort spricht, ist das folgende: „Alles hast Du unter seine Füsse getan" (omnia subjecisti sub pedibus ejus) (Ps 8:7)[5]. Der Vers aus den Psalmen hat seinen Hintergrund in mehreren Stellen im Alten Testament, wo davon gesprochen wird, dass Gott dem Menschen befiehlt, über die ganze Schöpfung zu herrschen; u. a. in der Schöpfungsgeschichte (Gen. 1: 28) und in der Geschichte vom Bund Gottes mit Noah (Gen. 9: 2).

Thomas gibt schliesslich[6] die folgende Antwort auf die Frage, ob der Mensch eine naturgegebene Herrschaft über die Dinge habe oder ein natürliches Eigentumsrecht (naturale dominium) auf die äusseren Dinge: Der Mensch *hat nicht* dominium über die äusseren Dinge was ihre Natur betrifft (quantum ad naturam); der Mensch *hat* dominium über die äusseren Dinge was den Gebrauch von ihnen betrifft (quantum ad usum).

Thomas gibt zwei Gründe dafür an, warum der Mensch das Recht habe, die äusseren Dinge zu gebrauchen:

(1) Das Unvollkommenere existiert immer des Vollkommeneren wegen (semper . . . imperfectiora sunt propter perfectiora). Die Dinge sind unvollkommener als der Mensch. Also sind die Dinge des Menschen wegen da. Der Gedanke ist, wie schon erwähnt, bei Aristoteles zu finden[7]. Die Argumentation wird bei Thomas auch in einem andern Zusammenhang verwendet, wo er beweisen will, dass der Mensch das Recht habe, Tiere zu töten um sie als Nahrung zu gebrauchen, und dass Tiere das Recht haben, Pflanzen zu „töten". Als Grund dafür, dass der Mensch vollkommener sei als die übrige Schöpfung, weist Thomas darauf hin, dass allein der Mensch mit Vernunft (ratio) ausgerüstet sei.

(2) Gott, der die höchste Gewalt (principale dominium) über alles besitzt, hat gewisse Dinge für den körperlichen Unterhalt (ad corporalem hominis sustentationem) des Menschen bestimmt (ordinavit).

Wie ist Thomas' Aussage zu verstehen, welche besagt, dass der Mensch das Eigentumsrecht (dominium) auf die äusseren Dinge hat, was den Gebrauch betrifft (quantum ad usum)? Das Wort „usus" kann ausser der Bedeutung Gebrauch auch die Bedeutung von ausnützen, nützen für sich selber, Nutzen ziehen aus oder Vorteil haben von, bedeuten. Meines Erachtens ist diese Nuance in Betracht zu zieben, umso mehr, wenn man auf die Verwendung des Wortes im folgenden Artikel, (2)[8], Rücksicht nimmt. Thomas' Ansicht wäre somit die, dass der Mensch Herrschaft (dominium) über die äusseren Dinge insofern habe, dass er befugt sei, von ihnen Gebrauch zu machen und für seine Bedürfnisse und Zwecke aus ihnen Nutzen und Vorteil zu ziehen.

In den bis jetzt referierten Gedanken in q 66 a 1 ist, wie von Utz im Kommentar zur deutschen Thomasausgabe[9] hervorgehoben wurde, nichts über das Recht zum

[5] Thomas a. A., q 66 a 1 sed contra.
[6] Thomas a. A., q 66 a 1 corp.
[7] Vgl. Kap. IV.
[8] Siehe später in diesem Kap. unter „Thomas' eigner Standpunkt".
[9] Utz in den Kommentaren zur deutschen Thomasausgabe, S. 516.

Privatbesitz zu finden. Im Artikel (1) wird nur eine allen Menschen zukommende Befugnis festgelegt, von den äusseren Dingen Gebrauch zu machen und sich ihrer zu bedienen.

Utz ist der Ansicht, Thomas verwende die verschiedenen lateinischen Wörter für Besitzen, Eigentum, Eigentumsrecht ohne einen eigentlichen Unterschied zwischen ihnen zu machen[10]. Mit dem oben Angeführten habe ich u. a. zu zeigen versucht, dass wenigstens einer der Ausdrücke, nämlich dominium, eine besondere Rolle bei der Argumentation spielt durch seine Verwandtschaft mit dem Wort Herr – Dominus. Im Artikel 2, der das Recht auf Privatbesitz behandelt, kommt dies Wort nicht ein einziges Mal vor (dort wird dafür umso öfter von proprium gesprochen, ein Wort, das nur einmal in Artikel 1 vorkommt, und zwar in einem Zusammenhang, wo gesagt wird, dass alles Geschaffene Gottes Eigentum sei (proprie Dei). Dies ist umso bemerkenswerter als im römischen Recht das Wort dominium zur Bezeichnung des Eigentumsrechts gebraucht wird.

Das Recht der Einzelnen, Privateigentum zu besitzen

Einleitende Diskussion

Artikel 2 in quaestio 66 stellt die Frage, inwiefern es berechtigt sei, dass jemand etwas als wäre es sein eigenes besitze (utrum licet alicui rem aliquam quasi propriam possidere)[11]. Wie wir bald sehen werden, handelt der Artikel vielmehr davon, welcher Gebrauch der Dinge als berechtigt anzusehen sei.

Bevor Thomas selbst zur Frage Stellung nimmt, gibt er drei Argumente für eine negative und eines für eine positive Antwort wieder. Das erste Argument für eine verneinende Antwort ist folgendes:

(1)	(explizite)	Alles, was gegen das Naturrecht ist, (jus naturale) ist unrecht (illicitum).
(2)	(explizite)	Nach dem Naturrecht sind alle Dinge gemeinsam (communia).
(3)	(explizite)	Privates Besitzen ist unvereinbar damit, dass alle Dinge gemeinsam sind.
(4)	(explizite)	Privates Besitzen ist unrecht.

Das Argument steht anonym, die Quelle wird nicht ausdrücklich erwähnt. Der Gedankengang ist aber „commonplace" und ist beispielsweise bei Basilius, Ambrosius, Cyprianus und Gregorius von Nazianz zu finden.

Die Prämisse (2) ist hier der interessante Gedanke: „Nach dem Naturrecht sind alle Dinge gemeinsam. Unter den für die von dieser Prämisse ausgedrückten Auffassung angegebenen Begründungen, ist z. B. diejenige zu erwähnen, welche von Basilius in seiner Auslegung des Textes über den reichen Kornbauern angedeutet

[10] Ibidem, S. 490.
[11] Thomas a. A., q 66 a 2.

wird[12]: Ursprünglich, d. h. im Geburtsaugenblick, besitzt der Mensch nichts. Dies ist natürlich eine zweifelhafte Behauptung. Ein neugeborener Mensch kann ganz gewiss Besitzer sein, sogar Besitzer sehr grosser Reichtümer. Wenn das Argument dagegen aussagen will, dass kein Mensch etwas vor und unabhängig von einer menschlichen Rechtsordnung besitzen kann, so kommt einem das Argument trivial vor. Ein erwachsener Mensch kann auch nicht unabhängig von einer positivrechtlichen Ordnung etwas besitzen. Das Argument ist ein naturrechtliches und geht darauf hinaus nachzuweisen, dass das gemeinsame Besitzen moralisch recht ist, und als Gründe werden gewisse menschliche biologische Eigenschaften im Momente der Geburt herangezogen, und zwar die Tatsache, dass alle Menschen im Augenblick ihrer Geburt ziemlich gleich sind, hilflos und nackt.

Ein Beispiel einer abweichenden Argumentation für die naturrechtliche Prämisse liefert Chrysostomos, welcher in einer Predigt[13] erklärt, dass obgleich die aktuellen Eigentumsverhältnisse auf rechtsgültigen Erwerb zurückzuführen sind und diese wieder auf anderen rechtsgültigen Erwerb etc., so sei doch der erste private Erwerb in dieser langen Kette ungerechtfertigt[14], „da Gott von Anfang an nicht den einen reich und den anderen arm geschaffen habe und hierbei keine Ausnahme gemacht habe, indem er z. B. dem einen den Weg zu Goldschätzen gewiesen habe, während er den anderen daran gehindert hätte, solche aufzuspüren, sondern er habe dieselbe Erde allen Menschen zum Besitz überlassen."

Wenn Basilius dem Ausdruck geben will, dass privates Besitzen gegen das Naturrecht verstösst, weil der einzelne Mensch von Natur, d. h. in dem Augenblick als er geboren wurde, nichts besass, und dass privates Besitzen darum gegen das Naturrecht verstösst, so will Chrysostomos behaupten, dass der Mensch von Natur, d. h. in dem Augenblick, als er von Gott geschaffen wurde, nichts privat besessen hat, und dass privates Besitzen darum gegen das Naturrecht verstösst. Chrysostomos hat anscheinend die Vorstellung von einem Urzustand, in welchem die Menschen die Befugnis haben, die Dinge zu besitzen und zu gebrauchen, in welchem jedoch keine Verteilung an Einzelne stattgefunden hat. Dieser Zustand ist normgebend, weil er der Ausdruck des Schöpferwillens ist.

Chrysostomos hat, wie auch Basilius, eine empirische Naturrechtstheorie. Die des Chrysostomos ist aber historisch, während die des Basilius biologisch ist.

Thomas geht, wie auch Chrysostomos, von den zwei Annahmen aus: (1) dass Gott den Menschen die Dinge gegeben hat und (2) dass Gott keine Verteilung der Dinge an einzelne Menschen gemacht hat. In q 66 a 1 argumentiert er für die erstere Annahme. In q 66 a 2 ad 1 argumentiert er für die letztere: „nach dem Naturrecht gibt es keinen Unterschied des Besitzens (secundum jus naturale non est distinctio possessionum).

Auch Thomas rechnet mit einem Urzustand, in welchem der Besitz gemeinsam war. „Im Zustand der Unschuld (d. h. vor dem Sündenfall) (in statu innocentiae) war der Wille des Menschen so gebildet, dass er ohne Gefahr in Zwietracht zu gera-

[12] Siehe früher in diesem Kap.
[13] Johannes Chrysostomos, In ad Tim 4; PG 62, 563 f.
[14] Vergleiche S. 38.

ten alles, worüber er die Herrschaft hatte (quae eorum dominio subdebantur) – gemeinsam (communiter) nach dem Bedürfnis eines jeden brauchte[15]. Thomas stimmt der Aussage des Ambrosius ausdrücklich zu, wenn dieser sagt, dass „keiner das sein eigen nennen soll, was gemeinsam ist"[16] (nemo proprium dicat quod est commune), interpretiert aber die Aussage dahin, dass es der Gebrauch, der Nutzen der Dinge ist, der gemeinsam ist oder gemeinsam sein soll.

Thomas deutet also die hier diskutierte, bei verschiedenen Kirchenvätern geläufige naturrechtliche Prämisse anders als beispielsweise Chrysostomos. Der Naturzustand, als historischer Zustand, ist für Chrysostomos normgebend. Nach Thomas ist normgebend ein gewisser, von Gott in der Schöpfung eingerichteter Zweck, und zwar, dass die Dinge allen Menschen zum Nutzen dienen sollen. Und der höchste Zweck in dieser Welt ist ja nach Thomas das gemeinsame Wohl (commune bonum). Somit wäre Thomas' Naturrechtsauffassung an diesem Punkt eher teleologisch als historisch zu bezeichnen.

Thomas behauptet, dass unter den Engeln Eigentumsgemeinschaft herrsche: „In der Gemeinschaft der Engel wird alles gemeinsam besessen" (in societate angelorum omnia possidentur communiter)[17]. Und im Anschluss an das oben zitierte Wort über den gemeinsamen Gebrauch vor dem Sündenfall sagt er: „so ist es immer noch unter vielen guten Menschen (apud multos bonos viros)[18]. Dies könnte eine Auslegung bekräftigen, welche die Naturrechtsauffassung des Thomas in dieser Hinsicht als eine fiktive Naturrechtstheorie ansähe.

Die Gründe, die Thomas dafür anführt, dass das Besitzen unter den Engeln gemeinsam sei, sind sicher diegleichen wie der Grund dafür, dass im Paradiese alles gemeinsam ist, ebenso wie bei guten Menschen: vollkommen gute Menschen beeinträchtigen nicht ihre jeweiligen Interessen und darum ist keine Eigentumsverteilung und keine Regel nötig hinsichtlich der Frage was wem gehört; der Besitz kann gemeinsam sein, doch ungeregelt[19].

Bei einer rein historischen Naturrechtstheorie stellt man sich leicht einen ursprünglichen Zustand vor, in dem die Menschen sich in einem primitiven Sammlerstadium befinden und aus der Hand in den Mund leben, und in dem sie sich darum gegenseitig nicht bei der Zufriedenstellung ihrer Bedürfnisse beeinträchtigen. Geht man von der Annahme aus, dass der Schöpfungsbericht in der Genesis historisch, in der gewöhnlichen Bedeutung, wahr sei, kann man damit rechnen, dass es, solange es

[15] Thomas a. A., II–II q 98 a 1 ad 3.
[16] Thomas a. A., II–II q 66 a 2 ad 3.
[17] Thomas a. A., I q 108 a 2 ad 2.
[18] Thomas a. A., I q 98 a 1 ad 3.
[19] Unter gemeinsamen Besitz scheinen alle bisher referierten Autoren ausser Platon einen ganz ungeregelten Zustand zu verstehen, wo ein jeder nach seinem Bedarf zugreifen kann um sich mit dem Nötigen zu versorgen. (Die beiden Klassen im Idealstaat des Platon, die in der Eigentumsgemeinschaft leben, werden ja von den niedrigeren Gesellschaftsklassen versorgt und leben unter strengen äusseren Regeln.)

nur zwei Menschen auf der Erde gab, vermutlich von Allem genug gab für jeden von ihnen. Diese Gründe werden von Thomas nicht angedeutet[20].

Das zweite Argument für eine verneinende Antwort auf die Frage, inwiefern es berechtigt sei, dass jemand als sein eigen besitze, referiert Thomas wie folgt:

(1)	(explizite)	Derjenige, der für sich privat alle Plätze in einem Theater mit Beschlag legt, handelt (sinnlos und) unrecht.
(2)	(explizite)	Auf gemeinsames Eigentum Beschlag zu legen, gleicht in moralisch relevanter Hinsicht der Handlung, auf alle Plätze in einem Theater für sich Beschlag zu legen.
(3)	(explizite)	Auf gemeinsames Eigentum für seinen privaten Teil Beschlag zu legen, ist unrecht.

Das Argument stammt von Basilius, der es seinerseits vom Stoiker Chrysippos geholt hat. In die erste Prämisse kann jedermann einstimmen. Keine Einzelperson braucht mehrere Plätze in einem Theater. Wer in dieser Weise handelt, gewinnt nichts für sich durch sein Handeln. Dagegen werden andere benachteiligt. Es ist ein unrationelles Handeln ohne irgendwelche guten Konsequenzen.

Dagegen ist die Prämisse (2) sehr zweifelhaft. Es dient gewöhnlich dem eigenen Nutzen, wenn man auf gemeinsames Eigentum Beschlag legt. Und es ist *nicht* ohne weiteres ausgeschlossen, dass die totalen Konsequenzen für alle Menschen besser sein würden, wenn ein gewisses Ding von einer Privatperson in Besitz genommen würde, als wenn es gemeinsames Eigentum verbleiben würde.

Man richte die Aufmerksamkeit darauf, dass das Argument zu dem Schlussatz führt, es sei unrecht, für sich auf ein gemeinsames Eigentum Beschlag zu legen. Das Argument muss von der Auffassung ausgehen, dass alle Dinge gemeinsames Eigentum sind, damit es zu dem Schlussatz führen kann, dass privates Besitzen unrecht ist. So wie es hier geschrieben steht, ist es eher ein Argument gegen den Diebstahl. Das Argument sagt auch nichts darüber aus, inwiefern es gerechtfertigt ist, dasjenige zu besitzen, was vorher privater Besitz gewesen oder was weder Privatbesitz noch gemeinsamer Besitz gewesen war.

Das dritte Argument dafür, dass es nicht recht sei, etwas als sein eigen zu besitzen, zitiert Thomas nach Ambrosius:

(1)	(explizite)	Alle äusseren Dinge sind gemeinsamer Besitz.
(2)	(implizite)	Es ist unrecht, das privat zu besitzen, was gemeinsames Eigentum ist.
(3)	(explizite)	Es ist unrecht, die äusseren Dinge privat zu besitzen.

[20] Der Thomaskommentator Suarez (1548–1617) behauptet, dass auch vor dem Sündenfall im Paradiese, also auch unter der Voraussetzung, dass die Menschen ganz vollendet gut seien und dass für jede denkbare Verteilung genug vorhanden wäre, es ein privates Eigentumsrecht gegeben haben muss. Sobald Adam einen Apfel pflückte, entstand für ihn das Recht, ihn zu behalten (und – so darf man sich vorstellen – eine Pflicht für Eva, ihm seinen Besitz nicht streitig zu machen) und das auch unter der Voraussetzung, dass es nicht das geringste Risiko gäbe, dass jemand den bösen Impuls bekommen würde, ihm den Apfel zu nehmen.

Thomas referiert keine Argumente für die erste Prämisse. Aber dahinter steht wahrscheinlich der schon früher erwähnte Gedanke, der vielen Kirchenvätern gemeinsam ist, nämlich dass das gemeinsame Besitzen in Übereinstimmung mit dem Naturrecht steht.

Thomas referiert nur ein Argument für die Auffassung, dass es berechtigt ist, etwas als sein eigen zu besitzen. Es stammt von Augustinus. Augustinus zählt in der Schrift De haeresibus[21] eine lange Reihe ketzerischer Gruppen auf. Unter ihnen sind solche „die sich höchst anmassend apostolisch nennen" (apostolici[22], qui se isto nomine arrogantissime vocaverunt), da sie diejenigen nicht in ihre Gemeinschaft aufnehmen, die nicht auf Ehe und Eigentum verzichten. Aber, sagt Augustinus, in der Kirche gibt es viele Mönche und Priester, die solches haben. Diejenigen, die sich apostolisch nennen, sind Heretiker, da sie sich von der Kirche trennen (se ab Ecclesia Separantes) und keine Hoffnung auf Erlösung für diejenigen in Aussicht stellen, welche darauf nicht verzichten, worauf sie selbst verzichten.

(1) (explizite) Es ist eine Irrlehre, den Besitz privaten Eigentums als Sünde zu betrachten.

Das Argument macht den Eindruck eines reinen Autoritätsarguments, ohne andere Begründung als den Hinweis auf die Lehre der Kirche. Augustinus meint, dass die Lehre von der Abweisung vom Privateigentum nicht Anspruch darauf erheben kann, auf die Unterweisung Jesu zurückzugehen; sie ist in Wirklichkeit nicht apostolisch. Um die Situation der Debatte zu verstehen, in welcher das Argument zuhause ist, wird vor allem eine Analyse der Verwendung des Ausdrucks „apostolicus" notwendig sein. Eine solche ausführliche Analyse ist in der Arbeit von Louis-Marie Dewailly: Envoyés du Père – mission et apostolicité (2) zu finden.

Thomas' eigner Standpunkt

Thomas gibt keine eindeutige Antwort auf die Frage, ob es berechtigt sei etwas als sein eigenes zu besitzen (propriam possidere). Er unterscheidet zwischen zwei oder drei Funktionen des Besitzens. Insofern das Besitzen die Macht bedeutet, äussere Dinge anzuschaffen und zu verwalten (potestas procurandi et dispensandi), ist es berechtigt. Insofern es den Gebrauch und das Benutzen für sich selbst bedeutet (usus) ist es nicht erlaubt, äussere Dinge als sein privates Eigentum (habere ut proprias) zu besitzen, sondern nur, sie als gemeinsames Eigentum zu haben (habere ut communes).

Die Auffassung ist von derjenigen des Aristoteles inspiriert worden. Aristoteles meinte ja, dass jeder sein Eigentum haben solle, aber dass der Staat seine Bürger dazu erziehen solle, diese gemeinsam zu gebrauchen[23].

Der Standpunkt des Thomas ist der, dass der Mensch (die Menschheit oder der Mensch als Gattung) das Recht zum Besitzen oder die Befugnis (dominium) zum

[21] Augustinus, De haeresibus 40 PL 42, 32 B.

[22] L.-M. Dewailly, Envoyés du Père. Siehe besonders Kap. 3: Brève histoire de l'adjectif „apostolique", Seite 114–140, und ganz besonders S. 118 ff über „l'usage latin et le sens romain".

[23] Siehe Kap. IV.

Nutzen (uti) der äusseren Dinge habe. Aber einzelne Menschen dürfen Eigentum nur insofern besitzen, als sie es anschaffen und verwalten dürfen. Vorteil (usus) aus den äusseren Dingen ziehen, darf man nicht privat sondern nur gemeinsam, d. h. sie müssen allen Menschen zum Vorteil gedeihen.

Diese Interpretation von der Auffassung des Thomas setzt voraus, dass man usus als „Nutzen ziehen", „Vorteil aus etwas ziehen", versteht. Wenn usus als gleichbedeutend mit „Gebrauch im allgemeinen" interpretiert wird, lässt sich schwerlich verstehen, wie Thomas sich den Unterschied zwischen Brauchen und Verwalten vorgestellt hat. Verwaltung ist ja nicht denkbar ohne das Recht das infragekommende Ding auch zu gebrauchen.

Während Aristoteles das Besitzen den einzelnen Menschen vorbehält, aber freiwillige Zusammenarbeit empfiehlt beim Gebrauch der Besitztümer, so beschränkt Thomas das private Besitzen auf die zwei Funktionen Anschaffung und Verwaltung. Die Funktion Gebrauchen (usus) gehört nicht mit zum privaten Besitzen.

Die beiden Ausdrücke „dispensare" und „procurare", die hier mit Verwalten und Anschaffen übersetzt worden sind, scheinen in der Bedeutung einander sehr nahe zu liegen. So ist es wohl ohne weiteres möglich, sie sowohl mit verwalten als auch mit haushalten zu übersetzen[24].

Es dürfte daher zulässlich sein, dem Thomas die Idee von zwei Funktionen des Besitzens zuzuschreiben: die Dinge zu verwalten und Nutzen aus ihnen zu ziehen.

Die Auffassung des Thomas vom privaten Besitzen ist also die, dass es einzelnen Menschen gestattet ist, Eigentum insofern privat zu besitzen, als sie es verwalten dürfen. Der Ertrag des Eigentums aber muss allen Menschen zugute kommen.

Thomas behauptet, dass das private Eigentumsrecht für das menschliche Leben notwendig ist (necessarium ad humanam vitam) und führt dafür drei Argumente an, die auch als Hauptargumente für die These, dass privates Besitzen moralisch gerechtfertigt sei, gelten können.

Im Folgenden werde ich die drei Argumente von Thomas referieren.

THOMAS

(I)	(1)	(explizite)	Jedermann verwaltet (procurare), was ihm gehört (sibi soli competit), besser als das was das Eigentum Aller oder Vieler ist (omnium vel multorum).
	(2)	(implizite)	Die Dinge sollen so gut wie möglich verwaltet werden.
	(3)	(implizite)	Die Dingen sollen einzelnen Individuen gehören.

[24] A. Blaise, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens s. v.: (1) travailler, s'occuper, faire des provisions, (2) s'occuper (3) administrer.

Die von Utz in der deutschen Thomasausgabe gegebene Übersetzung von procurare mit „anschaffen" lädt meines Erachtens zu einer Interpretation ein, die Thomas einen allzu positiven Standpunkt hinsichtlich des privaten Eigentumsrecht zumutet.

C. Spicq gibt in der französischen Thomasausgabe die Übersetzung: gérer – steuern, verwalten.

Die Art und Weise wie Thomas das Wort in seinem zweiten Argument anwendet (1. Prämisse, s. unten), spricht auch für diese Übersetzung.

Zum Vergleich sei das vierte Argument des Aristoteles herangezogen. Als Grund für die Prämisse (1) führte Aristoteles an, dass Menschen eine Tendenz haben den anderen die Verantwortung zu überlassen, wenn sie etwas gemeinsam besitzen. Thomas drückt es so aus, dass jeder die Mühe scheue (labor fugiens) und überlässt darum den andern die Verantwortung für das, was gemeinsam besessen wird.

Vom ersten Argument des Thomas gilt, ebenso wie von dem des Aristoteles, dass es teleologisch ist und von einem soziologischen Wert ausgeht: einem Zustand in der Gesellschaft, in dem die äusseren Dinge so gut wie möglich verwaltet werden.

Das zweite Argument von Thomas lautet folgendermassen:

THOMAS

(II)	(1)	(explizite)	Wenn jeder ohne Unterschied (indistincte) alles mögliche besorgt (procurare), dann gibt es mehr Unordnung (confusio) als wenn jeder das Seine besitzt.
	(2)	(implizite)	Mann soll, so weit es möglich ist, Unordnung vermeiden.
	(3)	(implizite)	Jeder soll das Seine besitzen.

Das Argument erinnert stark and das dritte Argument des Aristoteles. Aristoteles behauptet in der ersten Prämisse, dass Streitigkeiten entstehen, und meint damit Rechtsstreitigkeiten. Thomas ist der Ansicht, dass Unordnung entstehe (confusio), weil die Leute sich in ihre gegenseitigen Angelegenheiten einmischen. Beide Argumente setzen voraus, dass eine Verteilung von Verantwortung und Aufgaben in einem System mit privatem Besitzerrecht besser funktioniert als in einem System, in dem gemeinsames Besitzen herrscht. Platon, ebenso wie Chrysostomos, hat die ganz entgegengesetzte Auffassung, und beide führen Streitigkeiten; von denen sie meinen, dass sie bei privaten Besitzen entstehen würden, als Argument gegen den Privatbesitz ins Feld. Aristoteles gibt allerdings zu, dass es in dem System mit privatem Besitzerrecht, dass in seiner eigenen Gesellschaft herrsche, viele Rechtsstreitigkeiten gäbe. Aber er behauptet trotzdem, dass es in einem System mit gemeinsamem Besitz mehr Streitigkeiten geben würde.

Das Argument des Thomas muss wie dasjenige des Aristoteles als teleologisch eingewertet werden, und als von einem sozialen Wert ausgehend, nämlich von einem Gesellschaftszustand, in dem so wenig Unordnung wie möglich herrscht.

Aristoteles führt als Grund für die Prämisse (1) an, dass man damit rechnen muss, dass Menschen verschieden produzieren und konsumieren, und dass auf Grund der Ungerechtigkeit, die hierdurch entsteht, Streitigkeiten aufkommen.

Gemeinsames Besitzen würde also mit der Gerechtigkeit – im Sinne eines Prinzips für Verteilung nach Meriten – in Konflikt geraten. Diese Argumentation ist von Thomas nicht übernommen worden.

Das dritte Argument von Thomas sieht so aus:

THOMAS

(III)	(1)	(explizite)	Wenn jeder dass Seine hat, gibt es grösseren Frieden in der Gesellschaft (magis pacificus status).
	(2)	(implizite)	Mann soll, soweit dies möglich ist, den Frieden in der Gesellschaft bewahren.

(3) (implizite) Jeder soll das Seine besitzen.

Thomas führt als Grund für die Prämisse (1) an, dass jeder mit dem Seinen zufrieden sei (re sua contentus), wenn jeder das Seine hat. Das dritte Argument ist schwer zu interpretieren. Entweder kann man es so auslegen, dass es bedeutet, es entstünden weniger Rechtsstreitigkeiten und Konflikte im Hinblick auf das Eigentumsrecht, wenn man eine Gesellschaftsordnung hat, die privates Besitzen zulässt, als wenn man eine Gesellschaftsordnung mit gemeinsamem Eigentum hat. Bei dieser Interpretation ist dies ein Argument, das sich dem dritten Argument des Aristoteles noch näher als das zweite des Thomas anschliesst.

Das Argument kann jedoch auch so gedeutet werden, dass der Inhalt der wird, dass jeder zufrieden ist, wenn man ein System mit privatem Eigentumsrecht habe, denn die Menschen haben einen natürlichen Instinkt zum Privatbesitz und sind nicht zufrieden, wenn sie die Dinge gemeinsam mit anderen besitzen. Dies wäre dann ein Argument, das uns sehr an das zweite Argument des Aristoteles erinnert.

Thomas scheint also die teleologisch-sozialen Argumente für das private Eigentumsrecht von Aristoteles übernommen zu haben. Die einzigen von mir referierten Aristotelesargumente, welche er auslässt, sind das teleologisch-individuelle (I) und das nicht-teleologische Argument (V). Thomas argumentiert also ausschliesslich teleologisch, und ausgehend von sozialen Werten.

Würde Thomas, von seinem Ausgangspunkt her, das teleologisch-individuelle bzw. das nicht-teleologische Argument des Aristoteles verwenden können? Ich glaube, im Hinblick auf das letztere Argument, die Frage mit nein beantworten zu müssen. Indem Thomas die Tugend Grosszügigkeit (magnificentia) behandelt, stellt er die Frage, inwiefern Grosszügigkeit eine Tugend ist[25]. Thomas geht davon aus, dass Freigebigkeit eine Tugend ist, und er geht auch davon aus, dass derjenige, der *eine* Tugend habe, *alle* besitze[26]. Darum müssten, wenn Freigebigkeit eine Tugend wäre, alle, die freigebig sind, grosszügig sein und umgekehrt. Der Einwand, den Thomas zu widerlegen sucht, sagt nun, dass „nicht alle, die freigebig (liberalis) sind, grosszügig (magnificus) sind". Als Antwort auf den Einwand erklärt Thomas, man könne freigebig sein ohne Mittel zu besitzen, mit denen man freigebig sein könne, denn „jeder freigebige Mensch besitzt ein grosszügiges Wesen entweder in Handlungen oder in unmittelbarer Disposition" (omnis liberalis habet habitum magnificentiae, vel actu vel in propinqua dispositione).

Thomas ist also, im Gegensatz zu Aristoteles, der Auffassung, man könne freigebig sein ohne Mittel zu besitzen, mit denen man freigebig sein könne. Folglich würde Thomas, wenn er konsequent wäre, nicht das fünfte Argument von Aristoteles verwenden können.

Alle die drei von Thomas dafür gegebenen Argumente, dass es moralisch berechtigt sei, dass einzelne Menschen insofern äussere Dinge besitzen dürfen, als sie sie verwalten dürfen, haben die gleiche Struktur. Sie besagen, dass das Besitzen mora-

[25] Thomas a. A., II–II q 134.

[26] Die Lehre von der Einhalt der Tugend ist in der Antike Allgemeingut; sie ist z. B. bei den Stoikern zu finden.

lisch berechtigt sei, da es den Gesellschaftszustand in gewisser Weise beeinflusst, und zwar in einer wertvollen Weise.

Die Argumente bestehen teils aus einer Tatsachenprämisse, welche behauptet, dass ein gewisses Kausalverhältnis vorliegt und teils einer Wertprämisse. Von sowohl den Tatsachenprämissen wie den Wertprämissen kann behauptet werden, sie sind nicht-theologisch in der Bedeutung, dass sie keine theologischen Annahmen voraussetzen. Die Wertprämissen sind nicht-theologisch insofern, als sie Wertschätzungen Ausdruck geben, die vermutlich nicht gebräuchlicher sind bei christlichen Autoren als bei nicht-christlichen.

Die drei sozialen Werte, die in den Argumenten vorkommen, scheinen unstreitig zu sein: gute Pflege den Dingen, Abwesenheit von Unordnung in der Gesellschaft, friedliche Gesellschaftsverhältnisse. Die drei Behauptungen über die kausalen Verhältnisse scheinen sich sehr schwer verifizieren zu lassen.

Die Bestandteile und Funktionen des privaten Eigentumsrechts

Thomas teilt bei seiner Analyse das private Eigentumsrecht in verschiedene Bestandteile und Funktionen ein. Er unterscheidet, wie wir gesehen haben, zwischen dem privaten Besitzen (propriam possidere), im Falle des Gebrauchs (quantum ad usum) und im Falle der Verwaltung (potestas procurandi et dispensandi). In der quaestio 66 Artikel 3 erörtert Thomas die Frage, wem verlegte Dinge gehören. Primär (simpliciter) gehören sie dem, der sie verlegt hat (est quidem deponentis), aber was die Pflege betrifft gehören sie dem, bei welchem sie verwahrt werden (est ejus apud quem deponitur ad custodiam). „Es gibt kein Hindernis dafür, dass das, welches primär dem einen gehört, in anderer Hinsicht einem anderen gehört" (nihil prohibet id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius)[27].

Man scheint Thomas nicht deswegen anklagen zu können, das Eigentumsrecht als eine einheitliche Qualität zu betrachten, die entweder ganz oder gar nicht vorhanden ist[28].

In der Erörterung des Aristoteles über das private Eigentumsrecht gibt es nichts, das auch nur andeutet, dass er in dieser Weise mit verschiedenen Bestandteilen und Funktionen beim Eigentumsrecht rechnet.

Bei den Zeitgenossen des Thomas gibt es die Vorstellung vom geteilten Besitz. Vor Allem im Feudalsrecht, d. h. in dem System von Rechtsregeln, die dem Feudalismus zugrundeliegen. Der Lehnsherr, sagte man, hatte das erste Besitzerrecht (dominium directum) an dem Boden, während der Vasall ein untergeordnetes Besitzerrecht hatte (dominium utile)[29].

[27] Thomas a. A., II–II q 66 a 3 ad 3.
[28] Vgl. Kap. II: Eigentum als eine einheitliche Qualität.
[29] Siehe Note 43 zu diesem Kap.

Die Verfügungsfreiheit[30]

Positiv hat Thomas nicht viel über die Verfügungsfreiheit beim privaten Besitzen zu sagen. Es kommt dem Einzelnen zu die äusseren Dinge zu verwalten (procurare et dispensare).

Negativ wird über die Verfügungsfreiheit gesagt, dass sie nicht usus umfasse, was ich dahin interpretiert habe, dass der Nutzen der Dinge nicht dem einzelnen zukomme, sondern allen Menschen gemeinsam. Das gemeinsamme Nutzen soll, so heisst es, bedeuten, dass man leicht mit anderen teile, wenn sie es nötig haben (in necessitates aliorum). In seiner Antwort auf den Einwand des Ambrosius (das erste Argument von Ambrosius) erklärt Thomas, dass es bei dem Ausspruch von Ambrosius darum gehe, dass der Gebrauch gemeinsam sei, und dass Ambrosius darum hinzufügt: Was du über das Notwendige hinaus erworben hast, das hast du mit Gewalt genommen (plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est). Dies Zitat von Ambrosius (q 66 a 2 ad 3) scheint auch der eigenen Meinung des Thomas über den rechten Gebrauch Ausdruck zu geben, d. h. über den Nutzen, der gemeinsam sein soll. Der Nutzen der Dinge soll allen zuteilkommen, und das bedeutet, dass alle für ihre Bedürfnisse genug haben müssen.

In Artikel 7 (corp.) heisst es: „Die Dinge, die einige im Überfluss besitzen, gehören nach dem Naturrecht den Armen zu ihrer Versorgung" (res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi).

Es erübrigt, die Ausdrücke sufficiens und abundans genauer zu präzisieren.

Der Besitzschutz[31]

Im Hinblick auf den Besitzschutz kann festgestellt werden, dass Thomas in den Artikeln 3–9 (quaestio 66) feststellt, dass Diebstahl und Raub (furtum et rapina) prima facie Sünde seien. Hinsichtlich des Besitzschutzes liegt ein interessanter Unterschied zwischen privatem und gemeinsamem Eigentum vor. Thomas meint nicht, dass Diebstahl normalerweise mit Todesstrafe belegt sein soll[32]. Aber wenn gewisse erschwerende Umstände vorliegen, müsse die Todesstrafe zugegriffen werden. Diese erschwerenden Umstände sind zweierlei: (1) Diebstahl von etwas Heiligem (furtum rei sacrae)[33] und (2) Diebstahl von gemeinsamem Eigentum (furtum rei communis). Thomas spricht also dem gemeinsamen Eigentum einen stärkeren Besitzerschutz zu als dem Eigentum von einzelnen[34].

[30] Siehe Kap. II: Hedenius.

[31] Siehe Kap. II: Hedenius.

[32] Thomas gibt in diesem Zusammenhang den interessanten Hinweis, dass „die Strafe in diesem Leben mehr heilsam als vergeltend sei" (magis . . . medicinales quam retributivae) (II–II q 66 a 6 ad 2).

[33] Das kanonische Recht zu Thomas' Zeiten enthielt Bestimmungen über sacrilegium, wozu dieser Typ von Verbrechen gezählt wurde. (Siehe Iuul, a. A., S. 70.)

[34] Dies ist auch das einzige Beispiel einer Differenzierung hinsichtlich des Objekts des Eigentumsrechts, dass bei Thomas zu finden ist. Eine solche Differenzierung, die in den modernen Sozialenzykliken eine Rolle spielt, ist die zwischen den Produktionsmitteln und anderen Besitztümern.

Der Standpunkt des Thomas, dass der Gebrauch (usus) der äusseren Dinge Allen zugute kommen soll, kann als eine Einschränkung – nicht nur des Verfügungsrechts sondern auch des Besitzschutzes – angesehen werden. Was man über das Notwendige hinaus (plus quam sufficeret) erworben hat, das ist unrechtmässiger Erwerb, und was man im Überfluss (superabundanter) hat, gehört den Armen (debentur pauperum).

Die Aussage von Thomas darüber, dass der gemeinsame Gebrauch auf die Weise zum Ausdruck kommen soll, dass man diejenigen ohne weiteres an dem Anteil haben lasse, die dessen bedürftig sind, spricht dafür, dass es sich um eine Feststellung davon handelt, was ein moralisch rechtmässiger Gebrauch der Besitztümer[35] sei, eher als um eine Einschränkung des juristischen Eigentumsrechts. Zu beachten ist aber erstens, dass Thomas keinen deutlichen Unterschied zwischen dem was moralisch recht (justum) und dem was juristisch recht (justum) ist. Thomas formuliert manchmal das Verhältnis zwischen dem natürlichen Gesetz und den menschlichen Gesetzen so, dass man die Auffassung bekommen kann, dass ein menschliches Gesetz direkt aus dem natürlichen Gesetz abgeleitet sein muss, um Gültigkeit zu haben; manchmal wieder so, dass menschliche Gesetze nicht gegen das natürliche Gesetz im Widerspruch stehen dürfen, wenn sie gültig sein sollen. Die letztere Auffassung ist wahrscheinlich die, die man billigerweise Thomas zusprechen kann. Das private Eigentumsrecht ist ja auch ein deutliches Beispiel menschlicher Gesetze, die nicht aus dem natürlichen Gesetz hergeleitet, sondern durch menschliche Beschlüsse zustandegekommen sind. Doch wenn Rechtsregeln auf diese Art und Weise zustandegekommen sind, (wie z. B. das private Eigentumsrecht), dann ist es unrecht (injustum), gegen sie zu verstossen[36].

Zum Zweiten ist zu beachten, dass es sich sehr wohl so verhalten kann, dass es mit dem natürlichen Gesetz übereinstimmt, freigebig zu sein und mit anderen zu teilen, während die Regeln über das private Eigentumsrecht nur zu den menschlichen Gesetzen gehören.

Über die eventuelle Einschränkung des Besitzschutzes in der Frage des Gebrauchs hinaus macht Thomas zwei ganz eindeutige Einschränkungen des Besitzschutzes.

Die erste Einschränkung besagt, dass es den Fürsten (principes) zukomme, der Gerechtigkeit gemäss (secundum justitiam) von den Untertanen zu verlangen, was nötig ist um das gemeinsame Wohl zu garantieren (propter commune bonum conservandum). Unter solchen Verhältnissen ist der Fürst nicht einmal im Unrecht, wenn er Gewalt (violentia) braucht, um sein Ziel zu erreichen[37]. Thomas verteidigt also das, was wir Enteignung nennen würden.

[35] Vergl. II–II q 134 a 3 ad 2, wo es heisst, dass „aller rechte Gebrauch des Geldes . . . zur Freigebigkeit gehört" (omnis usus debitus pecuniae . . . pertinet ad liberalitatem).

[36] II–II q 57 a 2 ad 2: „der menschliche Wille kann durch Vereinbarung etwas von dem, was an sich nicht mit der natürlichen Gerechtigkeit im Widerspruch steht, zu etwas Rechtem machen, und darin besteht das positive Recht". (voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere justum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam).

[37] Thomas a. A., II–II q 66 a 8 ad 3.

Die andere Einschränkung besagt, dass bei einem dringenden und offenbaren Bedarf (urgens et evidens necessitas), wo man die Mittel, die grade zur Hand sind, ergreifen muss, z. B. bei Lebensgefahr eines Menschen (personae periculum), da sei es erlaubt, seinen eigenen Bedürfnissen mit Hilfe der Zugehörigkeiten anderer gerecht zu werden (ex rebus alienis suae necessitati subvenire)[38]. Im letzteren Falle handelt es sich um ein Recht eines Individuums gegenüber einem anderen Individuum bei drohender Gefahr. Im ersteren Falle handelt es sich um ein dem Fürsten zukommendes Recht einzelnen Individuen gegenüber, das in der Fürsorge um das allgemeine Wohl seine Motivierung erhielt.

Moralisch gerechtfertigte Erwerbsweisen

Thomas behandelt nicht das allgemeine Problem, welche Arten von Erwerb moralisch gerechtfertigt seien. In II–II Q 66 a 5–6, wo er die Frage aufnimmt, inwiefern Diebstahl immer Sünde sei und inwiefern Diebstahl Todsünde sei, werden jedoch Selbsthilfe und Funde behandelt. Diese haben ja eine gewisse Ähnlichkeit mit Diebstahl. Bei Selbsthilfe nimmt man ein Ding, das einem gehört, von dem, der es in seinem Besitz hat, zurück, und bei Funden legt man die Hand auf etwas, ohne dass der frühere Besitzer darum weiss.

Thomas erklärt, Selbsthilfe sei Diebstahl, mit der Motivierung, es bedeute, dass an der rechtlichen Ordnung vorüber gegangen wird (praetermisso juris ordine)[39].

Was Funde betrifft, so nennt Thomas drei Fälle: (1) Das Finden ursprünglich herrenloser Dinge wie Perlen oder Edelsteine, die man am Strande findet; (2) Schätze, seit langem in der Erde verborgene Schätze, die nicht länger einen Besitzer haben (quorum non est aliquis possessor); (3) Weggeworfene Dinge (derelictis), wenn der Finder guten Glaubens ist. Bei diesen drei Fällen handelt es sich nicht um Diebstahl; die Besitznahme ist moralisch gerechtfertigt. Zu dem Fall (2) wird gesagt, dass nach dem Zivilrecht (secundum leges civiles) der Besitzer des Bodens allerdings die Hälfte des Gefundenen erhalten solle[40].

Thomas weist also hier explizite auf das zu seiner Zeit geltende Recht hin. Man darf wohl voraussetzen, dass er die übrigen legalen Arten des Erwerbens von Besitztümern nicht als moralisch anfechtbar ansieht (Erbe, Kauf, Tausch, Geschenk u. s. w.). Das kanonische Recht setzt diese Rechtsinstitutionen voraus. Besonders das Erbrecht ist zu Thomas' Lebzeiten vielerlei Ausgestaltungen unterworfen worden, so dass es auf eine gewandte Weise der Kirche testamentarisch vermachte Gaben zuführen könne[41] [42].

[38] Thomas a. A., II–II q 66 a 7 (corp.).
[39] Thomas a. A., II–II q 66 a 5 ad 3.
[40] Thomas a. A., II–II q 66 a 5 ad 2.
[41] Iuul, S., a. A., S. 60.
[42] Das kanonische Recht anerkannte solche formlosen Gelübde wie ein mündlich gegebenes testamentarisches Gelübde auf dem Totenbett ohne andere Zeugen als der Priester (Siehe Iuul, S. 64). Hier fielen zwei Interessen zusammen: (1) Das Interesse daran, der Kirche Vorteile zu verschaffen und (2) das Interesse, ethische (christliche) Prinzipien in der Rechtsordnung hervorzuheben. Es wäre eine interessante Aufgabe, das Zusammenspiel dieser beiden Interessen im kanonischen Recht zu untersuchen.

Thomas erörtert also nicht die Frage, welche Erwerbsweisen aus moralischem Standpunkt berechtigt seien. Man darf annehmen, dass er die erwähnten derivativen Fänge acceptiert. Von originären Fängen diskutiert er ausschliesslich Funde, aber nicht Spezifikation. Das kommt wahrscheinlich daher, dass die obengenannten mit Diebstahl eine Ähnlichkeit haben, und das ist ja das Hauptthema der quaestio 66[43].

Nichtdestoweniger ist es interessant zu notieren, dass Thomas im Zusammenhang mit seiner Behandlung des Besitzens die Spezifikation überhaupt nicht erwähnt. Von einem Argument, welches viel später in allen Einzelheiten von John Locke ausgearbeitet wurde und welches in den katholischen Sozialenzykliken der Gegenwart wiederkehrt, ist keine Spur zu finden, nämlich von dem, dass die Bearbeitung eines Dinges ein Eigentumsrecht auf das Ding herbeiführt, das demjenigen zukommt, der die Arbeit ausgeführt hat.

[43] Im folgenden einige Bemerkungen über das rechtliche Milieu, in welchem Thomas lebte. Es bietet ein recht uneinheitliches Gebilde. (Vgl. die angeführten Arbeiten von Anners, Conrad, Iuul, Forssell, Negro u. Handbuch der deutschen Rechtsgeschichte, Kap. 5, Das Sachenrecht!)

Die Ideen der römischen und der germanischen Rechtsauffassung leben nebeneinander. Das Feudalsystem hat seinen besonderen Rechtscharakter. Das kanonische Recht ist das einheitlichste und das am klarsten ausgebildete Rechtssystem.

Das Feudalrecht regelte das Verhältnis zwischen dem Feudalherrn und dem Vasallen. (Eigentumsrechtlich hatte der erstere das dominium directum und der letztere das dominium utile über den Boden). Die Städte machten sich vom Feudalsystem allmählich frei und bildeten ihre eigenen Rechtsordnungen, mehr oder weniger verschieden von Stadt zu Stadt.

Das kanonische Recht war vom römischen Recht stark beeinflusst. Sowohl das Feudal- als auch das Stadtrecht zeigt Einschläge von sowohl römischem Recht als auch von germanischen Rechtsvorstellungen.

Das Eigentumsrecht im Feudalrecht kann insofern als öffentlichrechtlich bezeichnet werden, als das Besitzen mit einer verliehenen politischen Macht verknüpft war. Der Feudalherr hatte die Herrschaft, er war dominus, sowohl über die Dinge als auch die Menschen in seinem Territorium. Er hatte beispielsweise eine gewisse Gerichtsbarkeit über seine Untergebenen. Das Leben war (wenigstens ursprünglich) ein Entgelt für das Treuegelübde an den Lehnsherrn, welches u. a. den Inhalt hatte, dass der Vasall sich verpflichtete, den Lehnsherrn zu verteidigen.

Im Gegensatz dazu war das Eigentumsrecht im Stadtrecht und innerhalb des römischen Rechts eine privatrechtliche Institution.

Im Feudalrecht war das Besitzen aufgeteilt in unmittelbaren und mittelbaren Besitz (dominium directum und dominium utile). Innerhalb des Stadtrechts und des römischen Rechts konnte dagegen nur eine Person Besitzer eines Dinges sein.

Das römische Recht unterschied zwischen Eigentum und Besitz. Auch der Besitz hatte einen gewissen Rechtsschutz. Das germanische Recht machte nicht diese Unterscheidung. *Gewere* ist die Bezeichnung für Eigentumsrecht. (Ursprünglich bezeichnet das Wort die Übergabe des Besitztums. Das Wort kommt vom Gotischen varjan = einkleiden). Sowohl der Lehnsherr als auch der Vasall hatten gewere.

Im germanischen Recht herrscht der kollektive Besitz des Bodens vor. Der Stamm oder das Geschlecht besass den Boden, nicht die Einzelperson. (Gemeindeboden und Kreisbodenbesitz existieren heute noch in Schweden.)

Im römischen Recht wurde das gemeinsame Besitzen lange durch die Ordnung erschwert, dass jedem Teilhaber das Vetorecht gegen Beschlüsse betr. Verwaltung des Eigentums zukam. Das kanonische Recht betrachtete die Kirche als ein selbstständiges Rechtssubjekt, und formulierte Rechtsregeln für dasjenige gemeinsame Besitzen, welches im kirchlichen Besitz bestand.

Der Eigentumsbegriff im römischen Recht war klar definiert und vom Besitz und von begrenztem Sachrecht unterschieden (Pacht, Benutzungsrecht u. s. w.). Der germanische Eigen-

tumsbegriff war dagegen ziemlich offen. „Das Eigentumsrecht, zumal das Grundeigentum, hatte nicht stets den gleichen Inhalt, sondern war verschiedenartiger Ausgestaltung zugänglich. So gab es neben vererblichtem lebenslängliches, neben veräusserlichtem unveräusserliches, neben freiem und unbeschwertem gebundenes oder belastetes Eigentum" (Siehe Handbuch der deutschen Rechtsgeschichte, S. 883.).

Das Eigentumsrecht im römischen Recht var allumfassend, frei von jeder Belastung, absolut und ewig (Negro, a. A., S. 11). Die Römer hatten die Vorstellung „einer metaphysischen Macht, mit deren Hilfe Personen Dinge oder andere Personen, die dann durch obligatio gebunden waren, beherrschten". (Forssell, a. A., S. 11).

Im Corpus Juris erscheint das Eigentumsrecht als „ein schrankloses und pflichtfreies Eigentum, dem einzelnen Individuum zum völlig freien Gebrauch überlassen" (Iuul, S., S. 46).

Im germanischen Eigentumsrecht gab es dagegen etliche soziale Einschränkungen. Dies hatte u. a. seinen Grund in dem verbreiteten gemeinsamen Besitzen. Jedermann hate zum Beispiel das Recht, auf dem Boden eines andern einen Baum zu fällen um eine gebrochene Achse am Wagen zu reparieren; der Reisende hatte das Recht, sein Pferd am Wegrande zu weiden (Iuul, S., S. 47). In unserem schwedischen „Allemansrätt" – welches nur in der allerletzten Zeit zur Kodifizierung gelangt ist – gibt es heute noch solche Rechtsvorstellungen.

Kap VI Grotius über das Eigentumsrecht

Grotius' Argumente

Hugo Grotius geht, in Übereinstimmung mit Thomas von Aquino und sämtlichen älteren Kirchenvätern, von dem Gedanken aus, dass Gott der Menschheit die Erde ursprünglich zum gemeinsamen Besitz übergeben hat.

Grotius sagt, dass Gott den Menschen bei der Schöpfung das Recht, über die Dinge niederer Art zu verfügen, verliehen habe[1]. Er deutet also eine Begründung für das Recht der Menschen, Dinge zu besitzen, an, die bei Thomas und Aristoteles deutlich ausgesprochen wird: Die niederen Dinge sind um der höheren Dinge willen geschaffen worden. Darum hat der Mensch über die niederen Dinge der Schöpfung das Verfügungsrecht. Bei Grotius ist dies jedoch kaum als ein selbständiges Argument für die ethische Berechtigung des privaten Eigentumsrechtes gedacht.

Das Recht auf den Besitz der Erde, welches alle Menschen gemeinsam von Gott bekommen haben, ist eine notwendige Bedingung für das Verfügungsrecht der Menschen, die sich durch Okkupation und durch die Verteilung des Bodens untereinander das Eigentumsrecht auf Teile des Bodens erwerben. Dieses Recht auf den Boden nennt Thomas nicht Eigentumsrecht. Er bezeichnet es doch mit dem Ausdruck „jus". Was jedoch nicht nach Grotius proprietas bedeutet. Unter proprietas scheint er ein positivrechtliches Institut zu verstehen.

Im Naturzustand gibt es kein Eigentum (proprietas). Hier hat Grotius anscheinend die gleiche Auffassung wie Thomas von Aquino: Positivrechtliche Regeln über das Eigentumsrecht sind im Naturzustand nicht notwendig. Die Gründe dafür sind mehrere.

Zum Ersten braucht man keine Regeln über das Eigentumsrecht, weil die Menschen gut sind und keine Neigung haben, einander das Recht streitig zu machen. Die Menschen leben im Naturzustand in einem Verhältnis ausserordentlicher Liebe zueinander[2]. Als Beispiel einer solchen Gemeinschaft guter Menschen führt Grotius die Esséer an, sowie die älteste Christengemeinde in Jerusalem. Aber er nennt auch „nicht wenige, die jetzt ein aszetisches Leben führen"[3]. Man kann hier einen Vergleich mit Thomas anstellen, welcher behauptet, dass man vor dem Sündenfall alle Dinge gemeinsam hatte, wie es auch heute noch „bei vielen guten Menschen" der Fall sei[4].

Zum Zweiten braucht man keine Regeln über das Eigentumsrecht, weil die Menschen ein sehr einfaches Leben führen. Eine solche Einfachheit kann man heute

[1] „Deus humano generi generaliter contulit jus in res hujus inferioris naturae statim a mundo condito . . ." Grotius, a. A., 2.2.2.1.
[2] „. . . vixissent inter se in mutua quadam eximia caritate." Grotius, a. A., II, II, II, 1.
[3] „. . . nunc quoque non pauci qui vitam degunt asceticam." Ibidem.
[4] Siehe S. 52.

noch „bei gewissen Völkern in Amerika" finden, die Grotius zufolge seit Jahrhunderten in solch einer Einfachheit gelebt haben[5].

Man darf Grotius wohl so verstehen, dass er damit meint, bei diesen Völkern gäbe es alles im Überfluss, ein Kulturstadium, bei dem man „aus der Hand in den Mund" lebt, weil die Anzahl der Menschen klein ist und niemand dem andern darum etwas wegzunehmen braucht. Dieser Gedankengang deutet an, dass der Naturzustand bei Grotius als ein wirklich existierender historischer Zustand angesehen wird. Diese Begründung dafür, dass man im Naturzustand das private Eigentumsrecht nicht zu beanspruchen braucht, gibt es bei Thomas explizite nicht.

Beide Erklärungen gehen aber darauf hinaus, zu beweisen, dass im Naturzustand niemals ein Konflikt entstehen kann in der Frage, wem ein gewisser Gegenstand oder Besitz zukomme. Hinter diesen Gedanken liegt vermutlich die Idee, dass man keinerlei Regeln braucht, weil ein solcher Konflikt überhaupt nicht aufkommen kann.

Im Naturzustand haben also alle alles gemeinsam. Diese Auffassung teilt Grotius mit allen bis jetzt behandelten Verfassern. Thomas erklärt das Zustandekommen des privaten Eigentumsrechts damit, dass man sich aus Gründen des Gemeinwohls dazu entschloss, Regeln für den privaten Besitz aufzustellen. Das ursprünglich gemeinsame Besitzverhältnis hat für ihn nur den Zweck der Legitimierung des Rechtes des Menschengeschlechts, die äusseren Dinge in Gebrauch zu nehmen. Er kümmert sich dagegen wenig darum zu erklären, wie das gemeinsame Besitzverhältnis im Urzustand funktionierte.

Wenn man aber behauptet, dass es im Naturzustand kein privates Eigentumsrecht gegeben hat, sondern alle alles gemeinsam hatten, dann stellt sich leicht die Frage ein, wie man sich einen solchen Zustand vorstellen soll. Hat der Einzelne das Recht, etwas für sich zu beanspruchen, zum Beispiel eine Frucht von einem Baum zu pflücken und sie aufzuessen? Wenn nicht, dann müsste er ja mitten im Überfluss Hungers sterben.

Kann Adam der Eva einen Apfel wegnehmen ohne sich dadurch des Diebstahls schuldig zu machen? Angenommen die beiden wären vollkommen altruistisch eingestellt, beide sind im Begriff, denselben Apfel zu pflücken – wem gehört der Apfel? Dem, der ihn zuerst in seine Hand bekommt? Ist dies dann nicht der Ausdruck der Anerkennung eines privaten Eigentumsrechts?

Andererseits gibt es bei den Verfassern, die die Idee des Naturzustandes ohne privates Eigentumsrecht dargestellt haben, keine Andeutung davon, dass man sich das gemeinsame Besitzen irgendwie geregelt vorstellt, weder durch moralische noch durch positiv-rechtliche Normenbildung, zum Beispiel in bezug auf das Problem, wer über die Dinge verfügen darf, und wann. Grotius versucht dies Problem zu lösen. Er rechnet damit, dass der Mensch ein Recht habe über sich selbst, „sein Leben, seine Glieder und seine Freiheit" zu verfügen und dieses Recht ist unabhängig von dem positiven Rechtsbegriff. Diese drei Gegebenheiten sind dem Menschen *zu eigen*, sind sein proprium, und dies braucht anscheinend nach Grotius nicht weiter begrün-

[5] „. . . in quibusdam Americae populis . . ." Ibidem.

det zu werden. Leben, Glieder und Freiheit können von niemand anders gefordert werden, sonst begeht dieser andere ein Unrecht. Dies ist ganz einfach etwas worauf jeder Mensch ein Recht hat, ein moralisches, nicht einen positivrechtlichen Besitzschutz, schon im Naturzustand[6].

Dass Gott den Menschen die Erde gegeben hat, berechtigt jedermann dazu, sich für seinen Bedarf das Nötige zu nehmen. Wenn jemand sich auf diese Weise etwas angeeignet hat, ist es als ein Unrecht anzusehen, wenn ein anderer es ihm wegnimmt[7]. Jeder hat also das Recht – welches sich auf göttliche Verfügung stützt – sich das nutzbar zu machen, was man zum Leben braucht, und ein moralisches, nicht ein positivrechtliches Recht, diesen Besitz geschützt zu bekommen. Dies Recht „ersetzt das Eigentumsrecht" im Naturzustand[8]. Besitzergreifung ist nach Grotius' Auffassung die einzig natürliche und ursprüngliche Art, sich etwas anzueignen[9].

Karl Olivecrona hat die Darstellung von Grotius' Eigentumsrecht einer eingehenden und scharfsinnigen Analyse unterzogen. Er deutet Grotius so, dass dieser den vorpositivrechtlichen Besitzerschutz damit motiviert, dass das natürliche Recht, über die eigene Person zu verfügen (Leben, Glieder und Freiheit) dahin ausgedehnt wird, auch äussere Dinge zu umfassen. Leben, Glieder und Freiheit machen das „suum" des Individuums aus. „The sphere of the suum could . . . be enlarged. Grotius simply makes use of the natural, prejuristic idea that a thing becomes *mine*, when I lay hold on it." „. . . the ego is somehow extended to encompass external objects. Attacks on them become attacks on the personality itself"[10].

Meiner Meinung nach gibt Grotius jedoch nur diese beiden theologischen Begründungen:

1) Gott hat den Menschen die Erde gegeben damit sie sich diese aneignen und zunutze machen und

2) Gott hat den Diebstahl verboten. (Grotius sagt nicht ausdrücklich, dass dies ein göttliches Gebot sei.)

Grotius verbindet auch *nicht* das Recht zur Besitzergreifung im Naturzustand mit dem Recht, über die eigene Person zu verfügen, wie Olivecrona behauptet.

[6] Grotius, a. A., 1.2.1.5.: „. . . nam societas eo tendit ut suum cuique salvum sit communi ope ac conspiratione. Quod facile intelligi potest locum habiturum, etiamsi dominium (quod nunc ita vocamus) introductum non esset: nam vita, membra, libertas, sic quoque propria cuique essent, ac proinde non sine injuria ab alio impeterentur." („Denn der Zweck der Gesellschaft ist, mit gemeinsamen Kräften und im Zusammenwirken jedem das Seine unverletzt zu erhalten. Dies würde offenbar auch dann stattfinden, wenn das Eigentum, wie man es jetzt versteht, nicht eingeführt wäre. Denn das Leben, die Glieder und die Freiheit würden auch dann jedem zu eigen gehören, so dass sie nicht ohne Unrecht von einem anderen begehrt werden könnten.")

[7] Grotius, a. A., 2.2.2.1.

[8] Grotius, a. A., ibidem: „. . . erat tum vice proprietatis . . ." („. . . vertrat die Stelle des Eigentums.")

[9] Grotius, a. A., 2.3.4.1.: „De occupatione ergo, quae post prima illa tempora solus est naturalis, an & originarius modus, videndum est nobis." („Es bleibt also die Betrachtung der Besitzergreifung, welche nach jenen ersten Zeiten die einzige natürliche und dabei ursprüngliche Erwerbsart bildet.")

[10] Olivecrona, a. A., S. 180 f.

Das Problem bleibt jedoch ungelöst, warum Besitzergreifung für Grotius die einzig natürliche und ursprüngliche Art der Aneignung ist, die im Naturzustand vorkommt. Es liesse sich ja denken, dass die Menschen das ihnen von Gott gegebene Recht, sich die Erde nutzbar zu machen, auf eine andere Weise verwirklichen könnten, zum Beispiel indem sie den Boden bearbeiten. Es gibt in den Texten von Grotius keine Begründung für die Auslegung, dass eine Art Ausweitung der Persönlichkeitssphäre den Grund für die Berechtigung der Besitzergreifung ausmachen könnte.

Jedenfalls berührt Olivecrona eine sehr interessante denkbare Begründung für die ethische Berechtigung der Besitzergreifung und eigentlich für den Privatbesitz überhaupt. Das beim Menschen normalerweise starke Ich-Erlebnis, das Erlebnis einer Persönlichkeitssphäre, hat sozusagen eine fliessende Grenze den äusseren Dingen gegenüber. Ein Kleidungsstück oder ein anderer Gegenstand kann als ein dem Ich zugehöriges Ding erlebt werden. Vielleicht ist der Trieb, diese erweiterte Ichsphäre zu beherrschen, ein allgemeinmenschlicher Grundtrieb, ebenso stark und naturgegeben wie der Trieb der Säugetiere, Höhle und Revier zu verteidigen. Das Vorkommen eines solchen Grundtriebes in der Natur des Menschen wäre ein naturrechtliches Argument für die Berechtigung und Begründung des privaten Eigentumsrechts.

Wir werden später sehen dass John Locke als wichtigstes ethisches Argument für die Verteidigung des privaten Eigentumsrechts dieses Recht des Menschen, über seinen Körper zu verfügen, als Prämisse einbaut.

Grotius beschreibt, wie die Verhältnisse im Naturzustand sich allmählich änderten. Die Menschen lebten nicht mehr so einfach, sie bekamen raffiniertere Bedürfnisse[11]. Die Anzahl der Menschen nahm zu, und es entstand ein Mangel an Naturgütern[12]. Auch lebten sie nicht mehr in Eintracht miteinander[13]. Man schloss darum einen Vertrag (pactum), entweder ein ausdrückliches Abkommen, wodurch die Landgebiete unter den Menschen verteilt wurden, oder hatte eine stillschweigende Vereinbarung, des Inhalts, dass ein jeder das behalten durfte, was er in Besitz genommen hatte[14].

Grotius gründet das Eigentumsrecht auf Verträge, da er davon ausgeht, dass das Halten von solchen gegenseitigen Verträgen ein unumstössliches naturrechtliches Prinzip ist, dem zu folgen jeder Mensch die Pflicht hat. Die Idee einer stillschweigenden Übereinkunft ist keineswegs unvorstellbar. Dies können wir durch ein Beispiel zeigen. Jemand nimmt an einem Fussballkampf teil. Er braucht keinerlei

[11] Grotius, a. A., 2.2.2.4.

[12] Ibidem 2.2.2.3.

[13] Ibidem 2.2.2.2.

[14] 2.2.2.5.: „. . . quomodo res in proprietatem iverint . . .“ „. . . pacto quodam aut expresso, ut per divisionem, aut tacito, ut per occupationem: simulatque enim communio displicuit, nec instituta est divisio, censeri debet inter omnes convenisse, ut, quod quisque occupasset, id proprium haberet.“ („. . . wie die Güter in das Eigentum übergangen sind.“ „Es geschah . . . durch eine Art Vertrag, der entweder ausdrücklich abgeschlossen wurde, indem man teilte, oder den man als geschlossen ansehen muss, indem jeder Besitz ergriff. Man muss nämlich annehmen, dass in dem Falle, wo die Gemeinschaftswirtschaft nicht mehr gefiel, eine ausdrückliche Teilung aber trotzdem nicht stattfand, alle stillschweigend dahin übereinkamen, dass jeder das zu eigen haben sollte, was er in Besitz nahm.“)

Spielregeln unterschrieben zu haben oder sein ausdrückliches Einverständnis gegeben zu haben, solche zu befolgen. Aber durch die Tatsache, dass er am Spiel teilnimmt, – er unterlässt es zum Beispiel, die Hände zu benutzen und erwartet von andern, dass sie das gleiche tun – willigt er in die Spielregeln ein und verpflichtet sich, sie zu befolgen. Man könnte vielleicht einwenden, dass es nicht geht, die Abmachung über Einführung des Eigentumsrechts zu kündigen, und dass darum in diesem Fall von keiner Abmachung die Rede sein kann. Aber es geht selbstverständlich! Man kann beschliessen, sich ausserhalb der Rechtsordnung zu stellen, man kann im Prinzip davon ausgehen, dass man nie und nirgends ein Eigentumsrecht hat und darum auch keines Andern Eigentumsrecht zu respektieren braucht.

Man kann sich natürlich fragen, warum Grotius das Recht eines Jeden, das was er im Naturzustand in Besitz genommen hat, nicht grade in einer stillschweigenden Übereinkunft gegründet sehen will. Bei einer Diskussion dieser Stelle von Grotius stellt Samuel Pufendorf die Sache in dieser Weise dar[15].

Nun ist das Eigentumsrecht im wahren Sinne des Wortes durch Grotius introduziert worden. Für ihn ist das Eigentumsrecht also etwas, das sich direkt auf eine positivrechtliche Übereinkunft und nicht auf das Naturrecht gründet. Dasselbe gilt, wie wir vorher gesehen haben, bei Thomas. So spielt das Naturrecht drei verschiedene Rollen bei Grotius' Behandlung des Eigentumsrechts:

1) Im Naturzustand bekommt der erste Okkupant eines Gegenstandes ein moralisches Besitzerrecht, was man vielleicht ein begrenztes Eigentumsrecht nennen kann. Es ist jedoch nicht Eigentum (proprietas) in der Grotiusschen Meinung, obgleich es sich hierbei um ein Recht (jus)[16] handelt.

2) Das naturrechtliche Prinzip: „pacta sunt servanda" ist eine Prämisse im Argument von Grotius für die Berechtigung des privaten Besitzes.

3) Grotius meint, dass es gegen das Naturrecht sei, einem Besitzer das, was er besitzt, wegzunehmen, obgleich ja das Eigentumsrecht nicht naturrechtlich begründet wird (trotzdem es sich indirekt auf das naturrechtliche Prinzip beruft: Abmachungen müssen eingehalten werden!)[17] Diese Bezugnahme auf das Naturrecht bei Grotius kommt einem etwas überflüssig vor, da es schon im Naturzustand vor der Einführung des Eigentumsrechts eine Beleidigung war, jemandem etwas wegzunehmen, der nach dem mehr begrenzten Begriff des Eigentumsrechts nur das moralische Recht zum ungestörten Besitz hatte.

GROTIUS			
(I)	(1)	(explizite)	Alle Menschen haben sich darüber geeinigt, das Verfügungsrecht über einen Teil des Bodens zu verteilen. Derjenige, der von dem Übrigen etwas in Besitz nimmt, soll das Eigentumsrecht darüber behalten.
	(2)	(explizite)	(1) Es ist eine moralische Verpflichtung, Verträge einzuhalten.

[15] Pufendorf, a. A., 4.4.9.

[16] Das Begriffspaar jus – proprietas bei Grotius entspricht ungefähr den beiden modernen Begriffen subjektives Recht und objektives Recht.

[17] Grotius, a. A., 1.1.10.4.

(3) (implizite) Es ist eine moralische Verpflichtung, das Eigentumsrecht zu respektieren, welches durch die ursprüngliche Aufteilung oder durch spätere Besitzergreifung (Okkupation) entstanden ist.

Die Prämisse (2) ist nach Grotius ein naturrechtliches Prinzip mit dem gleichen Anspruch auf Gültigkeit wie die der mathematischen Begriffe.

Der Grund dessen, warum Grotius zwischen dem begrenzten Besitzerrecht im Naturzustand und dem vollständigen Eigentumsrecht unterscheidet, ist wahrscheinlich folgendermassen zu erklären:

Damit die Aufteilung des Bodens in private Besitztümer alle Menschen moralisch verpflichtet, diesen Besitz zu respektieren – und dieser ist der ethische Standpunkt, den Grotius verteidigt – muss er sich auf ein gegenseitiges Übereinkommen stützen, und ein solches haben wir erst im Gesellschaftsvertrag. Nur das Recht zu ungestörtem, rein physischem Besitz kommt dem Menschen von Natur aus zu. Zum wirklichen Eigentumsrecht, welches Regeln über Besitzerschutz und Verfügungsfreiheit enthält, muss jeder Mensch seine Einwilligung gegeben haben, entweder ausdrücklich oder durch eine stillschweigende Übereinkunft. Erst dann ist die Übereinkunft moralisch bindend, d. h. es ist eine für alle gültige moralische Verpflichtung, das Eigentumsrecht zu respektieren. Grade weil sich das Eigentumsrecht auf eine Übereinkunft gründet, ist es die Pflicht eines jeden es zu respektieren und die Pflicht zum Respekt vor dieser gründet sich darauf, dass es ein moralisches Axiom ist, dass Abmachungen gehalten werden müssen (pacta sunt servanda). Das letztere Prinzip bedarf keiner weiteren Begründung.

Das private Eigentumsrecht bei Grotius wird also nicht dadurch moralisch gerechtfertigt, dass es zu guten Konsequenzen führt. Er führt keinerlei teleologische Argumente an. Es wird auch nicht dadurch gerechtfertigt, dass es auf irgendein Recht hinweist, das nicht weiter begründet zu werden braucht, wie zum Beispiel das Recht über den eigenen Körper zu verfügen (ein solches Recht wird ausschliesslich im Zusammenhang mit dem Besitzerrecht im Naturzustand erörtert, d. h. ehe es den Begriff des eigentlichen Eigentumsrechts gab).

Wie schon früher erwähnt, spielt der Naturzustand bei Grotius nur eine indirekte Rolle für die moralische Begründung des privaten Eigentumsrechts. Wenn es jedoch um die Einschränkung des Eigentumsrechts geht, wie bei den Fragen um das Verfügungsrecht und den Besitzerschutz, dann bildet der Naturzustand die Norm.

Einschränkungen des privaten Eigentumsrechts

Gewisse Dinge können, nach Grotius, nicht privates Besitztum sein. So zum Beispiel das Meer. Im Naturzustand herrschte ja einerseits gegenseitige Liebe, andererseits Überfluss – im Zusammenhang mit Unterbevölkerung und „Aus der Hand in den Mund"-Wirtschaft. Darum war kein positivrechtlich festgelegtes Eigentumsrecht vonnöten. Die zunehmende Schlechtigkeit der Menschen und ein Mangelzustand an Gütern forderten aber eine Übereinkunft hinsichtlich des Privateigentums.

Was das Meer betrifft, gelten doch in einer Hinsicht immer noch die gleichen Bedingungen wie im Naturzustand: das Meer ist eine überreiche Vorratskammer, die für alle genug hat. Die Einsicht unserer Zeit, dass auch die Reserven des Meeres verbraucht werden können, war Grotius ganz fremd. Darum gilt für ihn immer der Grundsatz dass das Meer der gemeinsame Besitz aller Menschen ist. Die Bedingungen des Naturzustandes sind hier heute noch gültig. Motive für die Einführung von privatem Eigentumsrecht existieren hier nicht[18]. Ausserdem muss man, um etwas privat besitzen zu können, dieses aufteilen können, und das Wasser lässt sich nicht aufteilen.

Der Besitzschutz

In grosser Notlage (in gravissima necessitate) verliert das private Eigentumsrecht seine Gültigkeit, oder, wie Grotius sich ausdrückt: „In grosser Not lebt das alte Recht, die Dinge gemeinsam zu haben, wieder auf"[19]. Grotius gibt Beispiele solcher sozialen Einschränkungen des privaten Eigentumsrechts, wie zum Beispiel das Recht, ein Nachbarhaus abzubrechen, wenn durch dieses eine Feuersbrunst meinem eigenen Hause droht, oder zum Beispiel auch die soziale Verpflichtung, den Proviant eines Schiffes gleichmässig an alle die auf dem Schiff sind, zu verteilen, wenn Mangel an Lebensmitteln auftritt[20].

Diese Einschränkungen des privaten Eigentumsrechtes gelten, sagt Grotius, nur, 1) wenn man der Notsituation nicht auf andere Weise Abhilfe schaffen kann, 2) wenn der Besitzer nicht im gleichen Masse vom Besitz des Dinges abhängig ist, und 3) wenn man, sobald man dazu imstande ist, zurückgibt was man dem andern weggenommen hat[21]. Die gleiche Einschränkung des Besitzschutzes gibt es bei Thomas. Aber von den drei Bedingungen bei ihrer Anwendung nennt Thomas nur die erste.

Grotius betont, dass es um eine wirkliche Einschränkung des privaten Eigentumsrechts geht, und nicht nur um ein Almosengeben aus Liebe. Beim Gesellschaftsvertrag müsse man, so sagt Grotius, sich vorstellen, dass das *private* Eigentumsrecht mit dem Vorbehalt eingeführt wurde, das gemeinsame Eigentumsrecht unter gewissen Bedingungen gelten zu lassen. Die Einschränkung hat nicht ihren Grund in der Erfüllung einer Liebespflicht (caritas regula) sondern darin, dass die Aufteilung in private Besitztümer unter Beibehaltung des ursprünglichen Rechts (d. h. des gemeinsamen Besitzerrechts zur Erde, das die Menschen von Gott bekommen haben) ge-

[18] Grotius, a. A., 2.2.3.1.
[19] Grotius, a. A., 2.2.6.2.: „. . . in gravissima necessitate reviviscere jus illud pristinum rebus utendi . . .".
[20] Grotius, a. A., 2.2.6.3.
[21] Grotius, a. A., 2.2.7–9.

schieht[22]. Man rechnet also mit einer stillschweigenden Übereinkunft im Gesellschaftsvertrag, derart, dass in gewissen Stücken das ursprüngliche Eigentumsrecht beibehalten werden soll.

Man muss auch, Grotius zufolge, annehmen, dass diejenigen, die den Gesellschaftsvertrag abgeschlossen haben, damit das Ziel verfolgten, die Gleichheit der Menschen nicht vom Privatbesitz beeinträchtigen zu lassen (ut quam minimum ab aequitate naturalis recesserit). Die Gleichheit aller, die in bezug auf das Eigentum im Naturzustand herrschte (wo alle ein gemeinsames Besitzerrecht auf die Erde hatten) muss also soweit möglich beibehalten werden, auch nach der Einführung des privaten Eigentumsrechts. Dies ist, meint Grotius, ganz in Übereinstimmung mit der stillschweigenden Übereinkunft der Vertragspartner[23]. Hier gibt es also einen naturrechtlichen Einschlag, insofern als die Verhältnisse im Naturzustand die Norm bilden. Allerdings drückt Grotius die Sache so aus, dass dies zum Gesellschaftsvertrag gehöre, und somit gründen sich die sozialen Einschränkungen im privaten Eigentumsrecht trotz Allem auf ein Abkommen. Grotius weist darauf hin, dass alle diese Einschränkungen keine Gesetzesvorschriften sind, sondern aus dem Brauch folgen[24]. Wir wissen, dass sie an alte germanische soziale Einschränkungen im privaten Eigentumsrecht anknüpfen[25].

Die Verfügungsfreiheit

Die Verfügungsfreiheit innerhalb des privaten Eigentumsrechts wird Grotius zufolge dadurch eingeschränkt, dass beispielsweise der Reisende das Recht hat über Land und Gewässer zu fahren, die zu andern Ländern gehören[26]. Es ist nicht erlaubt, etwas zu zerstören ohne dass man Nutzen daraus zieht, wie z. B. eine Quelle zu verschliessen, nachdem man aus ihr getrunken hat, oder Lebensmittel zu zerstören, deren man nicht bedarf[27].

Diese Einschränkungen in der Verfügungsfreiheit gelten, da man Grotius zufolge annehmen muss, dass diejenigen, die den Gesellschaftsvertrag abgeschlossen haben, beabsichtigten, dass das Privateigentum für den Besitzer zum Nutzen sein sollte, während niemand anders dadurch geschädigt werden sollte[28]. Dies ist ja in der Tat eine starke Einschränkung der Verfügungsfreiheit im privaten Eigentumsrecht. Trotzdem ist bei Grotius nie die Rede von einer teleologischen Motivierung der Be-

[22] Grotius, a. A., 2.2.6.4.: „. . . cujus definitionis non haec causa est, quam nonnulli adferunt, quod rei dominus ex caritatis regula rem egenti dare tenetur, sed quod res omnes in dominos distinctae cum benigna quadam receptione primitivi juris videantur." („Der Grund dieser Bestimmung ist nicht, wie einige meinen, dass der Eigentümer nach den Pflichten der Liebe die Sache dem Bedürftigen zu geben habe, sondern weil das Privateigentum überhaupt nur mit dieser milden Beibehaltung des ursprünglichen Rechtes eingeführt zu sein scheint."

[23] Grotius, a. A., 2.2.6.1.

[24] Grotius, a. A., 2.2.6.3.: „Quae omnia lege civili non introducta, sed exposita sunt".

[25] Siehe Kap. V, N. 43.

[26] Grotius, a. A., 2.2.13.1.

[27] Grotius, a. A., 2.2.11. Das Beispiel stammt von Plutark.

[28] Grotius, a. A., 2.2.13.1.

rechtigung von Privateigentum. Das Argument für die moralische Qualität das persönlichen privaten Besitzes ist ja statt dessen, dass es sich allenthalben um ein Übereinkommen handelt, und Übereinkommen müssen innegehalten werden.

Zum Vergleich können wir die Feststellung machen, dass Aristoteles und Thomas beide der Auffassung waren, das private Eigentumsrecht trage zum gemeinsamen Wohl Aller bei. Dies ist ihre Motivierung für das moralische Recht des Privateigentums. Locke ist wie Grotius der Meinung, dass das private Besitzen den andern Menschen keinen Schaden zufügen darf. Diese Einschränkung wird bei Grotius dadurch motiviert, dass sie ein Teil der ursprünglichen Übereinkunft bei der Einführung des privaten Eigentumsrechts sei. Locke motiviert die Einschränkung damit, dass alle Menschen das Recht haben, ihr Leben zu erhalten, und dass die Dinge dazu da sind, um ihnen hierbei zu dienen.

Kap VII Locke über das Eigentumsrecht

Das Recht des Menschengeschlechts auf die Erde

Das Recht, Privateigentum zu besitzen, steht im Mittelpunkt des Interesses dieses Autors im Abschnitt „Of property“[1] in „The second treatise of civil government and a letter concerning toleration“[2].

Locke geht, wie die Kirchenväter bis Thomas von Aquin und auch Grotius und Pufendorf, davon aus, dass Gott den Menschen die Erde gegeben hat[3]. Er hat sie den Menschen gemeinsam übergeben[4].

Als Grund hierfür führt Locke Psalm 115:16[5] an. Ein reines Rationalitätsargument taucht auch auf, indem er davon spricht, dass die Früchte der Erde „belong to mankind in common, as they are produced by the spontaneous hand of nature“[6]. Der Gedanke ist somit, dass die Natur ihre Frucht allen Menschen ohne Unterschied gebe; darum gehören die Früchte allen Menschen gemeinsam. Die doppelte Argumentation unter Hinweis auf erstens die christliche Offenbarung (in diesem Fall die alttestamentliche) und zweitens auf die Vernunft (reason, natural reason) ist für Locke charakteristisch. Wir werden noch mehr Beispiele davon finden.

Gott hat den Menschen die Erde zu einem ganz bestimmten Zweck gegeben: sie sollen von ihr ihren Lebensunterhalt bekommen[7].

Wie vorher erwähnt[8], hat Thomas von Aristoteles den Gedanken übernommen, dass die unvollkommeneren Dinge um der vollkommeneren Dinge willen da sind, um Gründe für den Standpunkt, dass die Menschen das Recht haben, die Dinge der Welt zu gebrauchen, anzugeben. Dies Argument taucht manchmal andeutungsweise

[1] Der Terminus „property“ kann bei Locke, genau so wie das Wort „Eigentum“ im Deutschen, das Recht zu besitzen bedeuten, als auch das Besessene. Es kann auch in Lockes Sprachgebrauch eine beträchtlich viel weitere Bedeutung von Befugnis überhaupt haben, wie ich es in der Note 38 zu diesem Kapitel erörtere.

[2] Locke, a. A., 25–51.

[3] „God, who hath given the world to men in common, hath also given them reason to make use of it to the best advantage of life, and convenience“. Locke, The second treatise . . . 26. Siehe auch 25, 31, 32, 34 und 39.

[4] Von Locke wird dies sicher als Polemik gegen Robert Filmer betont, welcher behauptete, Gott habe das Eigentumsrecht über die Erde allein dem Adam gegeben, und dieser habe sie dann als Erbe an seine Söhne weitergegeben. Adam und seine nachkommenden Söhne werden von Filmer als mit den geschichtlichen Königen identisch betrachtet. Locke kritisiert Filmer mit Hilfe von historischen Argumenten, um zu zeigen, dass die jetzigen Könige die legitime Macht über die Erde nicht von Adam geerbt haben können. Vgl. Locke: a. A. 25 und 39.

[5] Locke, a. A., 25.

[6] Locke, a. A., 26.

[7] „to make use of it to the best adventage of life, and convenience“ (Locke, a. A., V, 26); „for their subsistence“ (Locke, a. A., 25) „to enjoy“ (Locke, a. A., 31).

[8] Siehe Kap. IV.

bei Locke auf, wenn er sagt: „The right a man has to use any of the inferior creatures, for the subsistence and comfort of his life“[9].

Thomas gab Gründe dafür an, dass die Menschen von Gott die Erde bekommen haben, um sie zum Nutzen aller zu gebrauchen, sowie dafür, dass sie ein moralisches Recht haben, von den äusseren Dingen Gebrauch zu machen. Darauf ging er zu einer Argumentation dafür über, dass der Umstand, dass die Menschen durch positivrechtliche Regeln privates Eigentumsrecht eingerichtet haben, zum allgemeinen Wohl (commune bonum) führt.

Das Anliegen von Thomas war, zwei Rechte zu verteidigen, die immer noch Gültigkeit besitzen. Teils das naturrechtliche Recht des Menschengeschlechts, die Dinge so zu gebrauchen, dass sie allen zugute kommen. Teils das positivrechtliche Recht für einzelne Individuen, privates Eigentum zu besitzen. Es war nicht seine Absicht, zwei historische Epochen mit verschiedenen Rechten zu beschreiben – den Naturzustand mit dem Recht aller zu Allem und den positivrechtlichen Zustand, in dem wieder die Einzelpersonen das Recht auf die Dinge haben.

Thomas meinte, diese beiden Rechte kämen nicht in Konflikt mit einander. Der Nutzen aller oder commune bonum ist grade das Argument für das private Eigentumsrecht[10].

Wie wir vorher gesehen haben[11], entstand schon für den Thomaskommentator Suarez das Problem, wie man sich einen historischen Zustand ohne privates Eigentumsrecht vorstellen sollte. Er verlegt daher das private Eigentumsrecht in den Naturzustand als ein natürliches Recht.

Grotius, Pufendorf und Locke, die sich alle einen Zustand vorstellen, wo alle alles gemeinsam besitzen, versuchen dies Problem auf verschiedene Weise zu lösen. Wie soll man sich einen Zustand vorstellen, in dem alle alles besitzen? Dass alle (kollektiv) die gleiche Sache besitzen, ist ein guter Gedanke, meint Aristoteles, aber dieser Gedanke sei nicht zu verwirklichen[12]. Wenn eine Einzelperson in diesem Zustand, wo alle alles besitzen, von einem Apfel isst, hat sie da nicht das gemeinsame Eigentumsrecht aller verletzt? Kann überhaupt irgendetwas nutzbar gemacht und gebraucht werden, ohne dass es vom gemeinsamen Besitz dazu übergeht, privater Besitz zu sein? Wenn Eigentumsrecht die völlige Verfügungsfreiheit und totalen Besitzschutz für jedermann in sich einschliesst, dann wird es schwierig, sich einen Zustand vorzustellen, in dem alle alles besitzen.

Grotius versuchte das Problem durch die Annahme eines begrenzten Eigentumsrechts im Naturzustand zu lösen, welches nur einen ideellen Schutz für den tatsächlichen Besitz (ein moralisches Recht, ungestört das zu besitzen, was man sich zugeeignet) einbegreift. Durch den Gesellschaftsvertrag werden die vom Naturzustand stammenden Rechte aufgehoben, aber den Vertrag gibt implizite zu verstehen, dass die Dinge *allen* zu Nutzen gedeihen müssen.

[9] Locke, a. A., 6.

[10] Das naturrechtliche, von Gott gegebene Recht aller Menschen die Dinge zum Nutzen aller zu gebrauchen, ist für Thomas eine Voraussetzung dafür, dass einzelne Menschen überhaupt privaten Besitz haben können.

[11] Siehe Note 20 zu Kap. V.

[12] Siehe S. 43.

Pufendorf suchte die Lösung des Problems in der Annahme einer Vereinbarung bereits im Naturzustand, welcher das Recht aller alles zu besitzen aufhob. Die Menschen hätten ihre stillschweigende Zustimmung dazu gegeben, dass derjenige, der sich ein Ding aneignet, das Eigentumsrecht dazu habe.

Locke steht auch dem Problem gegenüber, wie man sich einen Zustand vorstellen soll, in dem alle alles besitzen. Das geht zum Beispiel aus seiner Ansicht hervor, dass das, was kein Einzelner sich angeeignet habe, „öde und in Gemeinbesitz" (lying waste in common) daliege[13]. Er will das Problem lösen, indem er die Entstehung des privaten Eigentumsrechts ganz in den Naturzustand verlegt. Das gemeinsame Anrecht an ein gewisses Ding wird aufgehoben, sobald eine Einzelperson es sich angeeignet hat (okkupiert hat) oder es bearbeitet hat.

Der Naturzustand

Der von Locke geschilderte Naturzustand hat vor Allem folgende, empirisch nachweisbare Eigenschaften:

(1) Es gibt einen Überfluss von materiellen Gütern.

(2) Die Anzahl der Menschen ist klein im Verhältnis zu dem Gebiet, in dem sie leben und sich zu versorgen haben.

(3) Die Menschen leben in einem vorindustriellen Haushalt (Sammler-, Jäger- oder Landwirtschaftshaushalt).

(4) Es gibt keine staatliche Organisation.

(5) Das Geldsystem ist noch nicht eingeführt.

(6) Der Eigenwert der Dinge ist abhängig von ihrem unmittelbaren Nutzen.

(7) Keiner wünscht sich mehr als er braucht.

(4) und (5) können auch so ausgedrückt werden, dass keinerlei Verabredungen eingegangen worden und keinerlei positivrechtliche Regeln aufgestellt worden sind.

Aus (1), (2) und (7) folgt, dass kein Mensch einen anderen in seinen Rechten beeinträchtigt, oder, besser gesagt: keinerlei Motive hat, um einen anderen in seinen Interessen zu beeinträchtigen.

Lockes Naturzustand wird nicht dadurch charakterisiert, dass alle Menschen gut sind. Thomas nahm an, dass die Menschen vor dem Sündenfall gut gewesen seien. Und damals herrschte Eigentumsgemeinschaft, wie auch jetzt noch unter guten Menschen. (Niemand will die Interessen eines anderen beeinträchtigen). Grotius nahm an, dass die Menschen im Naturzustand in „einer gegenseitigen ausserordentlichen Liebe zueinander lebten". Eine solche Liebe herrschte ebenfalls in der Gemeinde von Jerusalem, nach Grotius, wo man auch alles gemeinsam besass[14].

Der Gedanke ist also bei Thomas und Grotius der, dass Regeln über das private Eigentumsrecht oder überhaupt eine Verteilung der Dinge an Einzelpersonen in ei-

[13] Locke, a. A., 37.
[14] Grotius, a. A., 2, 2, 1.

ner Situation, wo niemand die Interessen des anderen beeinträchtigen will, unnötig seien. Verhält es sich so? Muss man sich nicht denken, dass es auch bei völlig guten Menschen passieren kann, dass mehrere Personen gleichzeitig dasselbe Ding brauchen? Wenn sie dann den Gegenstand teilen oder bestimmen, dass einer von ihnen ihn allein besitzen soll, haben sie dann nicht schon eine Form des privaten Eigentumsrechts eingeführt? Sie haben auf jeden Fall eine Verteilung an Einzelpersonen vorgenommen. Hier entsteht also das Problem, das wir im vorhergehenden Abschnitt diskutiert haben.

Ein Konflikt zwischen den Interessen der Menschen brauchte in dem von Grotius angenommenen Naturzustand überhaupt nicht aufzukommen, weil er die Auffassung, dass alle Menschen gut seien mit der Idee verband, dass alles im Überfluss vorhanden sei.

Locke geht also nicht von der Annahme aus, dass die Menschen im Naturzustand vollkommen gut seien. Dagegen sagt er, dass niemand mehr wünsche als er brauche. Dies scheint mit der Kulturstufe zusammenzuhängen, auf der man lebt. Man lebt aus der Hand in den Mund. Die Dinge haben nur unmittelbaren Gebrauchswert. Dieses beruht wieder auf der Tatsache, dass man nicht mit konventionellen Werten rechnet, wie z. B. mit Geld.

Der von Thomas angenommene Ursprungszustand war das biblische Paradies. Sein vornehmstes Kennzeichen ist die vollkommene Güte der Menschen.

Der Naturzustand, wie ihn sich Grotius vorstellt, ist durch die vollkommene Güte der Menschen und den dort herrschenden Überfluss gekennzeichnet. Bei Grotius ist der Naturzustand vermutlich teilweise von der Paradiesschilderung der Bibel und teilweise von gewissen historischen Kenntnissen inspiriert worden. Der Naturzustand herrsche immer noch in Amerika in Gebieten, wo man einfach lebe. Es dürfte sich hier um Vorstellungen des Verfassers von sogenannten primitiven Indianstämmen, die von Jagd und Fischfang leben, handeln.

Locke hat in noch grösserem Ausmass historische Vorstellungen in die Schilderung des Naturzustandes hereingebracht. Er spricht wie Grotius von Amerika, wenn er Beispiele von Gebieten anführen will, wo der Naturzustand immer noch herrscht. Das wichtigste Kennzeichen des Naturzustandes ist bei Locke das Nichtvorhandensein des Geldhaushalts. Es ist grade durch das Einführen von Geld, dass sich der Übergang von Naturzustand zu einem andern vollzieht.

Durch das Geld kommen die Ungleichheiten in der Verteilung zwischen den Menschen auf, und es wird möglich, unbegrenzt Güter anzusammeln. Das Einführen vom Geld geschieht durch eine Übereinkunft. Der Übergang vom Naturzustand erfolgt also, wie bei Grotius, durch einen Vertrag, obgleich dieser bei Locke einen andern Inhalt hat. Es ist kein Vertrag über das private Eigentumsrecht sondern darüber, dass Geld einen (konventionellen) Wert haben soll.

Als Grotius den Naturzustand schilderte, führte er Beispiele von den Esséern und den Christen der ältesten Jerusalemgemeinde an. Locke seinerseits schöpft zum selben Zweck aus dem Alten Testament. Kain und Abel, Abraham, Lot, Esau, Noah und deren Verhältnis zum Besitz werden als Beispiele angeführt. Die Beispiele wurden von Grotius und Locke vermutlich als geschichtliche Tatsachen hingenommen. Sie stellen in den naturrechtlichen Theorien dieser Autoren in dem Sinne theologi-

sche Einschläge dar, dass sie den Glauben an theologische Urkunden voraussetzen[15].

Locke kritisiert die Auffassung, dass eine Übereinkunft nötig sein solle, damit jemand das Besitzerrecht auf ein Ding bekommen könne.

> „If such a consent as that was necessary, man had starved, notwithstanding the plenty God had given him"[16].

Ich interpretiere Lockes Kritik dahin, dass er meint, man müsse mit einem schon vor (im temporalen Sinn) einer positiv rechtlichen Eigentumsordnung herrschenden moralischen Recht auf Privatbesitz rechnen. Aber Grotius rechnet mit einem derartigen Recht. Allerdings nennt er es nicht Eigentumsrecht, sondern nur ein begrenztes moralisches Recht, das ungestört zu besitzen, was man okkupiert hat. Wird Pufendorf von dieser Kritik betroffen? Mir scheint der Gedanke Pufendorfs, dass die Menschen im Naturzustand ihre stillschweigende Einwilligung zur Besitzergreifung gegeben haben und dadurch also eine Art Eigentumsrecht akzeptiert haben, eigentlich ebenso annehmbar wie die Idee von Locke, dass das Geld durch eine stillschweigende Übereinkunft (tacit consent) eingeführt worden sei.

Dadurch, dass jemand Geld verwendet, kann man von ihm wohl das Recht haben zu behaupten, er habe stillschweigend in diese Übereinkunft eingewilligt, auch wenn er es nicht ausdrücklich getan hat. Und gleicherweise kann man sich wohl denken, dass, wer im Naturzustand sich ein Ding aneignet und damit rechnet, es behalten zu dürfen und selbst nicht protestiert, wenn andere dasselbe tun, der hat auch eine Übereinkunft um das Recht auf Besitz für den ersten Okkupanten stillschweigend akzeptiert.

Locke war sich ohne Frage dessen bewusst, dass seine Theorie über den Naturzustand einer historischen Kritik ausgesetzt werden könnte. Seine Verteidigung gegen eine solche denkbare Kritik zeigt, dass die Theorie nicht in erster Linie als eine historische Beschreibung gedacht war. Locke schreibt:

> „'Tis often asked as a mighty objection, where are, ore ever were, there any men in such a state of nature? To which it may suffice as an answer at present; that since all princes and rulers of independent governments all through the world, are in a state of nature, 'tis plain the world never was, nor ever will be, without numbers of men in that state"[17].

Hier hat Locke wieder eine Idee des Grotius verwendet. Nach Grotius leben nämlich selbständige Staaten gegenseitig immer noch im Naturzustand. Das Völkerrecht, das ja im Mittelpunkt von Grotius' Interesse steht, betrachtet er nicht als eine positive, kodifizierte Rechtsordnung, sondern als eine naturrechtliche Rechtsordnung. Das Zitat zeigt uns, dass für Locke der wesentlichste Punkt in seiner Beschreibung des Naturzustandes die Tatsache ist, dass keinerlei positivrechtliche Regeln erlassen

[15] Siehe Kap. III.
[16] Locke, a. A., 28.
[17] Locke, a. A., 14.

worden sind. So wahr es ist, dass es Rechte gibt, die unabhängig von einer positiven Rechtsordnung bestehen, so gibt es auch einen Naturzustand.

Lockes erstes und wichtigstes Anliegen in der Theorie über den Naturzustand ist festzustellen, welche Rechte und Pflichten dem Menschen von Natur zufallen, d. h. unabhängig von Übereinkünften und positivrechtlichen Regeln.

Die Rechte, die allen Menschen zustehen, sind die Rechte zu life, liberty and property oder „life, health, liberty or possessions"[18]. Zu diesen Rechten sind alle „gleich geboren" (born equal).

Sein eigenes Leben zu erhalten ist nicht nur ein Recht, es ist eine Pflicht: Darum ist es unrecht, sich das Leben zu nehmen. Sklaverei ist auch ein Unrecht. Sich als Sklave zu verkaufen, heisst seine Freiheit (liberty) zerstören.

Man kann auch den Hauptzweck, den Locke mit seiner Theorie über den Naturzustand vorzuführen wünschte, folgendermassen ausdrücken: er wünscht festzustellen, welche Rechte auf Dinge und Nutzbarkeiten allen Menschen in einer Verteilungssituation zukommen, in der jede Verteilung von Dingen und Nutzbarkeiten möglich ist. Zu diesen Rechten gehört das Recht, sich Dinge durch Okkupation oder Bearbeitung anzueignen, soweit die Interessen anderer Menschen dadurch nicht beeinträchtigt werden.

Die vielen historischen Züge in der Schilderung des Naturzustandes sind darum eigentlich für Lockes Ziel nicht vonnöten. Die beiden Behauptungen (4) und (5), dass keine staatliche Organisation und keine Geldwirtschaft im Naturzustand existieren, sind natürlich gemacht worden, um zu zeigen, dass der Zustand unabhängig von positivrechtlichen Regeln ist.

(1), (2) und (7) wollen das Motiv dafür liefern, dass im Naturzustand keine positivrechtliche Regelung nötig gewesen sei (weil keiner die Interessen des andern beeinträchtigt).

Die Behauptungen (1) und (2), dass Überfluss herrsche und dass die Bevölkerung gering an Zahl sei, sind dazu angetan, zu zeigen, dass keine Verteilung geschah und dass jede Verteilung möglich ist.

Die Behauptung (3), dass man auf einem gewissen sog. primitiven Kulturstadium lebt, ist bestimmt, die obenerwähnten Eigenschaften des Naturzustandes zu erklären (1, 2, 4 und 5). Sie spiegelt die Auffassungen ab, die man von solchen Gesellschaften in Locke's Zeit hatte. Eine Sammler- und Jägerkultur braucht doch keineswegs ohne gesellschaftliche Organisation oder Geldwirtschaft zu sein. Es muss auch nicht weder Überfluss noch Unterbevölkerung herrschen.

Die Behauptung, dass sich niemand mehr, als er braucht, wünscht (7), ist wahrscheinlich als Erklärung dessen bestimmt, dass das Geldsystem nicht eingeführt ist (5). Und die Behauptung, dass der wesentliche Wert der Dinge von deren unmittelbarem Nutzen abhängig ist (6), spricht von etwas, was damit zusammenhängt, dass Geld nicht eingeführt ist (5).

Der Übergang vom Naturzustand wird nach Locke durch zwei Konventionen markiert: das Übereinkommen, einen Staat mit Gesetzgebern und Handhabern des

[18] Locke, a. A., 6.

Gesetzes zu bilden, und das Übereinkommen, das Geld einen Wert repräsentieren zu lassen. Das letzterwähnte wird als ein schweigendes Übereinkommen bezeichnet (tacit agreement)[19].

Der Gesellschaftsvertrag, das Übereinkommen, einen Staat mit Gesetzgebern und Handhabern des Gesetzes zu bilden, wird geschlossen, um den Individuen den Schutz ihrer Rechte zu geben, vor allem des Rechts auf Eigentum (property). Im Naturzustand gibt es nämlich nur moralische Verpflichtungen, nicht positivrechtliche, die mit bestimmten Sanktionen versehen sind. Im Naturzustand muss ein jeder seine natürlichen moralischen Rechte behaupten, sein eigener Polizist und Richter sein. Da Locke nicht damit rechnet, dass alle Menschen völlig gut im Naturzustand sind, nimmt er an, dass diese private Rechtsprechung oft parteiisch ist. Es kann auch vorkommen, dass das einzelne Individuum keine physische Fähigkeit hat, sie ins Werk zu setzen. Deshalb schliesst man den Gesellschaftsvertrag und gibt Gesetze und schafft eine Organisation, um mit ihnen umzugehen.

Zusammenfassend und zum Vergleich kann folgendes über den Naturzustand gesagt werden: Locke leitet zwei Arten des Eigentumsrechts vom Naturzustand her. Erstens das Eigentumsrecht aller auf alles. Zweitens das Eigentumsrecht Einzelner auf gewisse Dinge. Grotius dagegen verlegte das erstere Recht in den Naturzustand und das letztere in den darauffolgenden positiv-rechtlichen Zustand. Thomas verlegte auch das Recht aller auf alles in das Naturrecht und das private Eigentumsrecht in das positive Recht, machte aber nicht denselben temporalen Unterschied zwischen den beiden Rechten wie Grotius.

Das Eigentumsrecht aller auf alles kommt wesentlich mehr in den Hintergrund bei Grotius und Locke als bei Thomas. Bei Locke wird es schon im Naturzustand durch das naturrechtliche Recht auf Privateigentum aufgehoben. Bei Grotius wird es durch den Gesellschaftsvertrag aufgehoben, befindet sich jedoch in gewissem Masse im Vertrag als ein stillschweigender Vorbehalt.

Das zentrale Problem für Locke bei seiner Behandlung des privaten Eigentumsrechts ist die Frage, wie einzelne Menschen moralisches Recht erhalten können, privates Eigentum zu besitzen, wenn alle von Gott das Eigentumsrecht auf alles bekommen haben. Locke versucht das Problem dadurch zu lösen, dass er den Ursprung des Privateigentums beschreibt. Das, was er in Wirklichkeit macht, ist jedoch, dass er Argumente dafür gibt, dass privates Eigentum zu besitzen moralisches Recht (trotz des allgemeinen Eigentumsrechts) ist.

Das Recht einzelner Menschen privates Eigentum zu besitzen

Privates Eigentumsrecht ein natürliches Recht

Locke spricht von „life, health, liberty and possession" oder nur von „life, liberty and property" als das, worauf der Mensch im Naturzustand Recht hat.

[19] Locke, a. A., 36.

„The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions . . .“[20]

Es heisst auch, dass der Zustand, in welchem sich die Menschen natürlich befinden

„ . . . is, a state of perfect freedom to order their actions, and dispose of their possessions, and persons as they think fit, within the bounds of the law of nature . . .“[20b]

Die Tatsache, dass diese Rechte durch die Vernunft geboten sind, hat Locke nicht dazu bewegt, irgendwelche rationelle Argumente (oder irgendwelche Argumente überhaupt) für sie zu geben. Betreffend Eigentum (property) oder Besitz (possession) kann man jedoch die drei Argumente, die im folgenden behandelt werden, als Argumente dafür auslegen, dass property ein natürliches Recht ist. Die Behauptung, dass die Menschen „gleich und unabhängig“ (equal and independent) sind, kann man vielleicht als Argument dafür nehmen, dass Leben, Gesundheit etc. natürliche Rechte sind. Den Standpunkt, dass Menschen unabhängig und gleich sind, dürfte man also als die äusserste Begründung dessen auslegen können, dass privates Eigentumsrecht ein natürliches Recht ist. Die Behauptung, dass die Menschen gleich sind, fasse ich als eine praktische Aussage auf: alle Menschen haben dieselben Rechte; oder: alle Menschen sollen gleich behandelt werden. Die Behauptung, dass die Menschen unabhängig sind, fasse ich ebenso als eine praktische Aussage auf: allen Menschen sollen so wenig Verpflichtungen gegeneinander wie möglich auferlegt werden.

Die letzterwähnte Begründung dessen, dass Privateigentum ein natürliches Recht ist – das Prinzip des extremen Individualismus – ist sowohl Aristoteles, Thomas, als auch Grotius, völlig fremd.

Ich wähle, dies erste Argument Locke's für das moralisch Berechtigte im Besitz des Privateigentums als eine Behauptung über ein natürliches Recht auszulegen, das weitere Begründung nicht braucht. Es gibt zwar also angedeutete Begründungen, und Locke begründet zwar das Recht auf property mit dem Recht aufs Leben. Es ist aber am natürlichsten anzunehmen, dass Leben, Gesundheit, Freiheit, Privateigentum als Rechte auf demselben Niveau und als äusserste Rechte aufzufassen sind, die eigentlich der weiteren Begründungen nicht bedürfen.

LOCKE

(I) (1) (explizite) Privateigentum zu besitzen ist ein moralisches Recht, das weiter nicht begründet werden muss.

Die Behauptung, dass etwas ein natürliches Recht ist, kann nach Locke in folgenden Punkten spezifiziert werden:

[20] Locke, a. A., 6.
[20b] Locke, a. A., 4.

(a) es ist ein moralisches Recht.

(b) es ist ein Recht, das von positivrechtlichen Regeln und von Übereinstimmungen unabhängig ist.

(c) es ist ein Recht, das weiter nicht begründet werden muss.

(d) es ist ein Recht, dass allen Menschen zukommt.

(e) Kenntnis vom Recht erhält man durch die Vernunft.

Das Lebenserhaltungsargument

LOCKE

(II)	(1)	(explizite)	Jeder Mensch hat das moralische Recht sein eigenes Leben zu unterhalten.
	(2)	(implizite)	Dass man gewisse Dinge konsumiert und verwende, ist eine notwendige Bedingung dafür, dass man sein eigenes Leben unterhalten kann.
	(3)	(explizite)	Dass man ein Ding besitzt, ist eine notwendige Bedingung dafür, dass man es konsumieren oder verwenden kann.
	(4)	(implizite)	Ist etwas ein Recht, so ist das, was eine notwendige Bedingung für das Ausüben dieses Rechts ist, auch ein Recht.
	(5)	(explizite)	Jeder Mensch hat ein moralisches Recht gewisse Dinge zu besitzen.

Die Voraussetzung (1) lege ich als eine Präzisierung der Behauptung Locke's aus, dass das Recht aufs Leben ein natürliches Recht ist. Locke spricht, wie wir vorher gesehen haben, von „life, liberty and property" als natürliche Rechte. Jetzt erweist es sich also, dass das Recht aufs Leben ein Argument für das Recht aufs Eigentum darstellen soll.

Die Prämissen (2) und (3) stellen meine Auslegung dessen dar, was Locke über Aneignung als eine notwendige Bedingung für den Lebensunterhalt sagt:

> „. . . there must of necessity be a means to appropriate them (d. h. die Dinge) some way or other before they can be of any use, or at all beneficial to any particular man"[21].

Den Ausdruck „appropriate" habe ich als „besitzen", „von etwas Eigentümer sein" aufgefasst. Mit dieser Auslegung ist die Prämisse (2), die davon spricht, dass Verwendung eine notwendige Bedingung für den Lebensunterhalt ist, einbegriffen. Andere Auslegungen von „appropriate" sind jedoch möglich. Das kann als gleichbedeutend mit „sich aneignen" oder „rein physisch in Besitz nehmen", oder ganz einfach „nehmen" ausgelegt werden.

Das Argument ist konklusiv mit der Auslegung von „appropriate", die ich gewählt habe und über die ich in der Prämisse berichtete (3) oben. Aber die Behauptung in der Prämisse ist sicher falsch. Warum sollte das Eigentumsrecht zu ei-

[21] Locke, a. A., 26.

nem Gegenstand eine notwendige Bedingung dafür sein, dass man einen Gegenstand verwenden oder konsumieren oder sich zunutze machen können soll?

Die Prämisse (3) wird wahrscheinlicher, wenn man sie auf folgende Weise auslegt:

> (3) Dass man ein Ding besitzt, ist eine notwendige Bedingung dafür, dass man *moralisches Recht es zu* konsumieren oder zu verwenden hat.

Damit das Argument weiterhin konklusiv sein soll, muss da dieselbe Auslegung in der Prämisse (2) angewendet werden:

> (2) Dass man *moralisches Recht*, gewisse Dinge *zu* konsumieren und verwenden hat, ist eine notwendige Bedingung dafür, dass man sein eigenes Leben erhalten können soll.

Diese Behauptung ist ganz offensichtlich falsch.

Mit der früher angedeuteten alternativen Auslegung von „appropriate" wird die Prämisse (3) wahr, aber das Argument wird nicht konklusiv:

> (3) Dass man rein physisch ein Ding in Besitz genommen hat, ist eine notwendige Bedingung dafür, dass man es konsumieren oder verwenden können soll.

Aus dieser Auslegung der Prämisse ergeben sich keine Folgerungen betreffend das moralische Recht jedes Menschen gewisse Dinge zu besitzen. Es ergibt sich nur, dass man moralisches Recht hat, rein physisch gewisse Dinge in Besitz zu nehmen. Das ist nicht dasselbe wie Eigentumsrecht – Verfügungsrecht und Besitzschutz – an einem Ding zu haben. Die Verfügungsfreiheit, der man bedarf, um ein Ding konsumieren zu können, ist höchst beschränkt (sie umfasst beispielsweise weder die Befugnis, zu übertragen, zu verkaufen, zu vertauschen, zu vererben, auch nicht zu sparen ohne zu konsumieren usw.).

Der Ausdruck „gewisse Dinge" muss in diesem Kontext wahrscheinlich nur als das aufgefasst werden, was für den Lebensunterhalt notwendig ist, sei es man nun das eng als das, was man benötigt, um sich am Leben zu erhalten, oder weiter als das, was man benötigt, um gewisse fundamentale menschliche Lebensbedürfnisse zu erfüllen, versteht.

Locke's Ausdruck „there must of necessity be a means to appropriate . . ." etc. kann natürlich eine schwächere Auslegung gegeben werden. Es muss sich nicht um notwendige Bedingungen handeln. Der Sinn kann statt dessen der sein, dass wenn Gott bestimmt hat, dass der Mensch sein Leben erhalten soll, so darf man annehmen, dass Gott, da er konsequent und allmächtig ist, auch eine Weise für den Menschen besorgt hat, sich Mittel für den Lebensunterhalt zu schaffen, und ihm moralisches Recht gegeben hat, sich Dinge anzueignen, die dafür notwendig sind.

Also nicht: Aneignung ist eine notwendige Bedingung für den Lebensunterhalt. Sondern statt dessen: Gott hat dem Menschen das Recht gegeben, das Leben zu unterhalten; da er allmächtig und konsequent in seinem Handeln ist, so kann man annehmen, dass er auch dem Menschen Recht gegeben hat, das zu verschaffen, was für den Lebensunterhalt notwendig ist.

Von dieser Auslegung des Arguments, gleichwie von der Auslegung, über die früher berichtet wurde, gilt, dass nur ein Recht, rein physisch Dinge, die für das Leben notwendig sind, zu besitzen, folgt.

Die Prämisse (4) muss nicht als eine generelle Regel ausgelegt werden, sondern kann im Einklang mit dem obigen als eine Annahme darüber aufgefasst werden, dass Gott konsequent ist, wenn er Rechte zuteilt.

Die schwächeren Auslegungen des Arguments, über die zuletzt berichtet wurde, haben einen bedeutend grösseren theologischen Inhalt als die Auslegung, über die am Anfang dieses Abschnittes berichtet wurde. Das Argument ist für seine Haltbarkeit von der Annahme davon abhängig, wie Gott handelt.

Das Bearbeitungsargument

LOCKE

(III)	(1)	(explizite)	Jeder Mensch hat moralisches Recht, über seinen eigenen Körper frei zu verfügen und ihn ungestört zu besitzen.
	(2)	(explizite)	Hat jemand moralisches Recht, frei über seinen Körper zu verfügen und ungestört ihn zu besitzen, so hat er auch moralisches Recht, frei über das zu verfügen und ungestört das zu besitzen, was er mit seinem eigenen Körper bearbeitet hat.
	(3)	(implizite)	Das Recht, frei über etwas zu verfügen und ungestört etwas zu besitzen, ist dasselbe, wie das zu besitzen.
	(4)	(explizite)	Jeder Mensch hat moralisches Recht das zu besitzen, was er mit seinem eigenen Körper bearbeitet hat.

Der Ausgangspunkt für Locke's Argument, dass ich in der Prämisse (1) ausgelegt habe, kann auf mehrere verschiedene Weisen aufgefasst werden:

> „every man has a property in his own person. This no body has any right to but himself"[22]

t1 Jeder Mensch hat Eigentumsrecht an seiner eigenen Person.

t2 Jeder Mensch hat moralisches Recht dem Zwang seitens anderer Menschen (physischem oder psychischem) zu entgehen.

t3 Jeder Mensch hat moralisches Recht zu entgehen, von anderen Menschen gezwungen zu werden, irgendeine Handlung auszuführen.

t4 Jeder Mensch hat moralisches Recht selbst zu bestimmen, was man mit seinem Körper machen und nicht machen darf.

t5 Jeder Mensch hat moralisches Recht, frei über seine eigenen Handlungen zu verfügen und sie unbestört zu besitzen.

t6 Jeder Mensch hat moralisches Recht, frei über seinen eigenen Körper zu verfügen und ungestört ihn zu besitzen.

[22] Locke, a. A., 27.

Die Auslegung 1 ist kaum eine Auslegung. Sie ist unbestimmt und vieldeutig und muss ihrerseits ausgelegt werden. Was für eine Bedeutung kann das Eigentumsrecht hier haben, wenn es als unabhängig von positivrechtlichen Regeln verstanden werden soll?

Die Auslegung 2 drückt eine positive moralische Bewertung einer extremen individuellen Freiheit aus, einer absurden Freiheit, die zu verteidigen wohl niemandem einfallen konnte. Sie könnte u. a. jede Gesellschaftsbildung unmöglich machen. Dasselbe ist für die Auslegung 3 und Auslegung 4 geltend[2 3].

Die Auslegung 5 drückt wenn möglich eine noch horriblere Bewertung aus: alle Handlungen sind erlaubt.

Ich meine, dass die Auslegung 6 die am meisten angemessene ist, ich muss aber zugeben, dass sie nicht besonders präzis ist. In die Bewertung, die sie ausdrückt, kann ich nicht ohne Reservationen einstimmen. Ebenso wie die meisten bin ich der Ansicht, dass es beispielsweise moralisch richtig ist, Menschen davon abzuhalten, sich selbst schwer zu schädigen, und dass es zum Beispiel unrichtig ist, seinen eigenen Körper für Sklaverei oder Prostitution zu verkaufen.

Von dieser Auslegung aus ist es unverständlich, warum Locke es als moralisch erlaubt nicht ansieht, Selbstmord zu begehen oder sich als Sklaven zu verkaufen.

Setzt die Prämisse (2) voraus, dass ein logisches Folgeverhältnis zwischen dem ersten und dem zweiten Glied im Konditionalsatz vorliegt? Es kommt mir misslich vor, ein solches zwischen zwei ganz verschiedenen und voneinander unabhängigen Bewertungen zu behaupten. Es scheint völlig angemessen zu sein, die erstere Bewertung zu akzeptieren und gleichzeitig die letztere zu verwerfen. Locke hat, nach meiner Auffassung, keinen annehmbaren Grund für das Recht gegeben, frei über das zu verfügen und ungestört das zu besitzen, was man mit seinem eigenen Körper bearbeitet hat.

Locke wendet den Ausdruck „mix one's labour in something" an. Ich habe diesem Ausdruck die Auslegung „bearbeiten" gegeben. Die Frage ist, wie der Ausdruck „bearbeiten" weiter präzisiert werden kann. Handelt es sich nur um eine Bearbeitung, wo der bearbeitete Gegenstand einen höheren Wert bekommen hat? Oder kann die Rede von jeder beliebigen Veränderung des Gegenstandes sein? Muss das Ding in seiner Ganzheit bearbeitet worden sein? Was für umfassende Veränderungen oder wie grosse Wertsteigerung soll erfordert werden, damit die Rede von einer Bearbeitung sein kann, die dem Bearbeiter das Eigentumsrecht am Gegenstand gibt. Irgendwelche qualitative oder quantitative Kriterien sind nicht zu finden.

Ich glaube, dass dem Verfasser einer Art Gerechtigkeitsprinzip als Begründung der moralischen Bewertung vorgeschwebt hat: wer etwas bearbeitet hat, hat moralisches Recht, frei darüber zu verfügen und es ungestört zu besitzen. Dies trotzdem, dass kein solches Prinzip ausdrücklich ausgesagt ist. Es könnte sich um ein Verteilungsprinzip mit einem Verdienstkriterium von folgender Art handeln:

[2 3] Diese Auslegungen von Locke's Text sind doch damit vereinbar, was er in anderem Zusammenhang über das Recht, Schaden bei Strafe zuzufügen, sagt. Der Verbrecher „declares himself to live by annother rule than that of reason and common equity". Er stellt sich ausserhalb des Naturrechts und geht deshalb seines naturrechtlichen Rechts verlustig. Deshalb darf man ihm Schaden zufügen „for reparation and restraint". Locke, a. A., 8.

> Es ist gerecht, dass der, der durch seine Handlungen einen Mehrwert des Dings verursacht hat, mit Verfügungsfreiheit über das Ding und Besitzschutz im Verhältnis zum Ding belohnt wird.

Das Verdienst dürfte also darin bestehen, dass er Mehrwert produziert hat. Ich bin jedoch geneigt, mit Olivecrona[24] darüber einig zu sein, dass es nicht der Mehrwert ist, der Locke's Begründung des privaten Eigentumsrechts darstellt. Der Gedanke, dass Arbeit Mehrwert bewirkt, spielt bei Locke eher die Rolle, dass er erklärt, wie Unterschiede in der aktuellen Eigentumsverteilung so gross geworden sein konnten. Er begründet aber nicht dass Recht zum Besitz als solchem.

Das Gerechtigkeitsprinzip ist wohl eher dies:

> Es ist gerecht, dass der, der sich dadurch angestrengt hat, ein Ding zu bearbeiten, mit Verfügungsfreiheit darüber und Besitzschutz im Verhältnis zum Ding belohnt wird.

Man kann bemerken, dass das englische Wort „labour" auch als „Mühe" oder „Anstrengung" übersetzt werden kann. Wenn Locke der Person das Eigentumsrecht zu einem Ding zuerkennt, die „mixed his labour in it" hat, kann dies als ein Hinweis auf ein Prinzip der gerechten Verteilung ausgelegt werden, wo das Kriterium das Verdienst ist, das die Anstrengung darstellt[25].

Die ethische Begründung des privaten Eigentumsrechts von einem Verdienstkriterium für distributive Gerechtigkeit hinaus kann sich auch im folgenden einbegriffen befinden:

> „God gave the world to men in common; but since he gave it to them for their benefit, and the greatest conveniences of life they were capable to draw from it, it cannot be supposed he meant it should always remain in common and uncultivated. He gave it to the use of the industrious and rational, (and labour was to be his title to it) not to the fancy or covetousness of the quarrelsom some and contentious"[26].

Das Bearbeitungsargument hat eine gewisse Anknüpfung an ein Argument, dass das moralische Recht, privat zu besitzen, aus einem emotionalen Erlebnis der Zugehörigkeit begründet. Jeder Mensch hat normal ein starkes Erlebnis seines Ich als getrennt von der Umwelt, einer Art Identitätsempfindung. Dies kann auch zu Kleider und Sachen, die zu jemandens unmittelbarer Habe gehören, ausgedehnt werden. Olivecrona scheint zu meinen, dass es diese „Ich-Sphäre" oder „persönliche Sphäre" ist, die Locke wenigstens in gewissen Zusammenhang mit „property" meint[27]. Die "Ich-Sphäre" wird dadurch erweitert, dass man etwas bearbeitet; dadurch, wie es

[24] Olivecrona, a. A., S. 232.

[25] Es sind beinahe ausschliesslich die beiden erwähnten Varianten des Verdienstkriteriums (Anstrengung und Produktion des Werts), auf die man in Diskussionen über gerechten Arbeitslohn hinweist (die Idee der Lohngleichheit geht auf gleichen Lohn für dasselbe *Verdienst* hinaus). Sie können untereinander zu sehr verschiedenen Resultaten führen.

[26] Locke, a. A., 34.

[27] Olivecrona, a. A . S. 224.

weiter heisst, dass man „sein persönliches Gepräge auf etwas setzt, d. h. es auf solch eine Weise bearbeitet, dass es sich von Gegenständen, die andere bearbeitet haben, unterscheidet (obgleich dies sicher gar nicht bei jeder Bearbeitung der Fall ist)[28].

Die ethische Begründung des privaten Eigentumsrechts ist in diesem Falle, dass man ein natürliches Recht auf Verfügung über und auf Besitz der „persönlichen Sphäre" hat und dass es zum Beispiel durch Bearbeitung des Dings erweitert werden kann. Psychologisch kann man das Erlebnis eines natürlichen Rechts dieser Art als eine Umdeutung des starken Gefühls einer „Ich-Sphäre" *erklären*.

Betreffend die Prämisse (3) kann man sie wohl als einen angemessenen Definitionsvorschlag akzeptieren.

Das Okkupationsargument

LOCKE

(IV)	(1)	(explizite)	Jeder Mensch hat moralisches Recht, frei über seinen eigenen Körper zu verfügen und ihn ungestört zu besitzen.
	(2)	(explizite)	Hat jemand moralisches Recht, frei über seinen eigenen Körper zu verfügen und ihn ungestört zu besitzen, so hat er auch moralisches Recht, frei über das zu verfügen und ungestört das zu besitzen, was er sich mit seinem eigenen Körper angeeignet hat.
	(3)	(implizite)	Das Recht, frei über etwas zu verfügen und ungestört etwas zu besitzen ist dasselbe wie das zu besitzen.
	(4)	(explizite)	Jeder Mensch hat moralisches Recht das zu besitzen, was er sich mit seinem eigenen Körper angeeignet hat.

Locke hebt immer wieder hervor, dass Arbeit (labour) Recht auf privates Eigentum (property) gibt[29]. Diese seine Begründung des privaten Eigentumsrechts wurde am meisten beachtet und diskutiert. Ich habe schon gezeigt, dass es mehr ethische Argumente für privates Eigentumsrecht bei Locke gibt. Das Okkupationsargument hat keiner von den Locke-Kommentatoren, die ich gelesen habe, überhaupt beachtet. Dass es in Locke's Text vorkommt, ist jedoch unbestreitbar.

Locke erwähnt als Beispiel eines berechtigten Erwerbs, dass jemand Eicheln sammelt. Man fragt sich, wann die Eicheln das Eigentum des Finders werden – wenn er sie isst, wenn er sie nach Hause trägt, wenn er sie kocht, wenn er sie isst oder wenn sie der Magen verdaut[30]? Und die Antwort ist:

[28] Eine bemerkenswerte Inkonsequenz in Locke's Gedankengang findet man im Abschnitt 28, wo gesagt wird, dass „the turfs my servant has cut . . . become my property". Dass die Arbeit des Dieners seinem Herrn Recht auf Eigentum gibt, erfolgt kaum aus dem Bearbeitungsargument. Aber dieser Gedanke ist eine Selbstverständlichkeit für Locke. Auf jeden Fall hat er starke Gründe das anzusehen: wenn nur jemandens eigene persönliche Arbeit Recht zum Eigentum gibt, ist es schwierig, das Recht der englischen Gutsbesitzer und Industrieller zu ihren Verdiensten zu begründen.

[29] Locke, a. A., 51.

[30] Es ist zwar ein ekelnder Gedanke, dass man Eicheln kochen und essen könnte, wir akzeptieren ihn aber „for the sake of the argument".

„'tis plain, if the first gathering made them not his, nothing else could"[31].

Weiter unten in demselben Abschnitt heisst es:

„us the taking any part of what is common and removing it out of the state nature leaves it in, which begins the property;"

Auf einer anderen Stelle:

„He that gathered a hundred bushels of acorns or apples, had thereby a property in them:[32]

Dieses Argument unterscheidet sich von dem vorherigen nur in der Prämisse (2). Betreffend die übrigen Prämissen kann ich deshalb auf die Diskussion im Anschluss an dem früheren Argument hinweisen.

In der Prämisse (2) wird gesagt, dass wenn man moralisches Recht auf Verfügungsfreiheit über und Besitz des eigenen Körpers hat, so hat man dasselbe Recht auf Verfügungsfreiheit und Besitzschutz im Verhältnis zu dem, was man mit dem eigenen Körper sich angeeignet oder okkupiert hat.

Auch hier ist es schwierig zu sehen, dass das Akzeptieren der moralischen Bewertung im ersten Glied des Konditionalsatzes ein überzeugender Grund sein könnte, die moralische Bewertung im zweiten Glied zu akzeptieren. Man kann sehr wohl ansehen, dass Menschen moralisches Recht haben, frei über ihren eigenen Körper zu verfügen und ihn ungestört zu besitzen, aber dass man beispielsweise kein moralisches Recht hat, über den Fisch, den man aus dem Meere gezogen hat, zu verfügen und ihn zu besitzen. Der ursprüngliche (originäre) Erwerb, den z. B. das Fischen darstellt (besonders wenn es auf Wasser geschieht, das durch alle als international anerkannt wird), ist wohl seit unvordenklichen Zeiten als der am wenigsten moralisch problematische Erwerb, den man sich denken kann, angesehen worden. Heutzutage ist er nicht mehr unproblematisch.

Welche Begründungen des Standpunktes, dass Okkupation moralisches Recht gibt, über das Okkupierte zu verfügen und es ungestört zu besitzen, kann man in Locke's Text, explizite oder implizite, finden?

Eine Begründung aus einem Gerechtigkeitsprinzip mit einem Verdienstkriterium ist denkbar. Das Verdienst dürfte in diesem Falle in der Anstrengung bestehen, die das Aneignen enthält. Aber die Anstrengung, die das Aneignen enthält, ist oft ganz gering. In diesem Falle ist ein Gerechtigkeitsprinzip mit einem Verdienstkriterium, das auf die Anstrengung verweist, nicht besonders angemessen. Im Zusammenhang damit, dass Locke hervorhebt, dass auch das zeitgenössische positive Recht den Fang als eine legale Erwerbsweise anerkennt (es handelt sich um den Fang vom Meere) sagt er jedoch, dass der Fang dem gehört, der „takes that pains about it"[33]. Es ist wenigstens eine Andeutung des Verdienstsgedankenganges, die auf die Anstrengung verweist.

[31] Locke, a. A., 28.
[32] Locke, a. A., 46.
[33] Locke, a. A., 30.

Es ist denkbar, dass das Recht des ersten Okkupanten auf ein herrenloses Ding teleologisch motiviert werden könnte. Wer sich zuerst ein herrenloses Ding aneignet, soll in Frieden über das verfügen und es besitzen dürfen, da es ihm einen gewissen Nutzen und Befriedigung gibt und den Nutzen und die Befriedigung eines anderen nicht vermindert. Locke bemüht sich immer wieder zu unterstreichen, dass die Aneignung keinen Nachteil für irgendeine andere Person bedeutet und dass sie nur verteidigt werden kann, so lange sie keinen Nachteil für andere bedeutet. Die Frage ist jedoch, ob solch eine teleologische Begründung haltbar ist. Jede andere mögliche Zuteilung des Gegenstandes, die mehr Befriedigung jemandem anderen als dem ersten Okkupanten gibt, bedeutet, dass ein anderer grösseres Recht zum Gegenstand hat. Mit anderen Worten: was sagt, dass eben der erste Okkupant die grösste Befriedigung durch das Ding erhält? Mit folgendem teleologischem Kriterium kann das moralische Recht des ersten Okkupanten, das Ding zu besitzen, kaum begründet werden:

> Jede Handlung ist recht, die am meisten die Befriedigung und den Nutzen in der Welt vermehrt.

Dagegen kann es mit folgendem Kriterium begründet werden:

> Jede Handlung ist recht, die die Befriedigung und den Nutzen in der Welt vermehrt.

Ebenso wie es der Fall war mit dem vorigen Argument, kann man sich denken, dass das private Eigentumsrecht auf Dinge damit begründet ist, dass Menschen ein natürliches Eigentumsrecht an „der persönlichen Sphäre" haben und dass „die persönliche Sphäre" darauf erweitert werden kann, dass sie äussere Dinge umfasst, und dass dies dadurch geschieht, dass man sich Dinge aneignet. Das Erlebnis eines natürlichen Rechts kann auch hier psychologisch durch das sehr starke Eigentumsgefühl erklärt werden.

Zusammenfassung der Argumente von Locke

Locke, so wie ich ihn aufgefasst habe, argumentiert nicht teleologisch für das moralisch Berechtigte im privaten Eigentumsrecht. Hierdurch unterscheidet er sich (ebenso wie Grotius) von Aristoteles und Thomas.

Dies ist besonders bemerkenswert, da Locke sonst eine normative Ethik von teleologischem Typus vertritt. Alle Menschen streben immer durch ihre Handlungen auf das am meisten mögliche Wohlbefinden (pleasure) für ihre eigene Person hin[34]. Eine Handlung ist recht, wenn sie zum grössten möglichen Wohlbefinden auf lange Sicht für den Handelnden selbst führt. Gott befiehlt solche Handlungen[35]. Die sicherste Kenntnis davon, welche Handlungen recht sind, kann der Mensch deshalb durch das göttliche Gesetz erhalten, das Gott teils in der Natur (durch die Vernunft)

[34] Locke, John, An essay concerning human understanding, 2, 21, 60 f.
[35] Ibidem, 2, 28, 5 und 8.

teils in der Heiligen Schrift offenbart hat[36]. Man kann auch eine gewisse Kenntnis davon, welche Handlungen recht sind, durch das menschliche Gesetz und durch das Gesetz der öffentlichen Meinung erhalten, da diese einer Art Generalisierungen der Erfahrungen einer gewissen Gesellschaft davon darstellen, welche Handlungen auf lange Sicht zum grössten Wohlbefinden für den Handelnden selbst zu führen pflegen[37, 38].

Die Ähnlichkeiten mit Thomas sind also auffallend. Beide haben ein teleologisches Kriterium dafür, was eine rechte Handlung ist, rechnen aber gleichzeitig mit gewissen autoritativen Formulierungen (Gesetzen), durch welche man Kenntnis darüber erhält, welche Handlungen recht sind.

Aber Locke argumentiert nicht-teleologisch für das moralische Recht, Privateigentum zu besitzen. Die Bewertungen, auf die seine Argumente in letzter Linie zurückgehen, sind:

(a) jeder Mensch hat moralisches Recht, frei über seinen eigenen Körper zu verfügen und ihn ungestört zu besitzen[39].

(b) jeder Mensch hat moralisches Recht, sein eigenes Leben zu unterhalten.

Es ist schwierig, irgendeine angemessene teleologische Begründung der beiden moralischen Bewertungen sich vorzustellen. Sie können schwerlich aus einem ethischen Egoismus, der das eigene Wohl auf lange Sicht als Kriterium einer rechten Handlung angibt, hinaus begründet werden, noch weniger aus einer utilitaristischen Ethik hinaus. Irgendeine solche Begründung hat Locke zu geben auch nicht versucht.

[36] Ibidem, 2, 28, 8.

[37] Ibidem, 2, 28, 9 und 10.

[38] Siehe auch Jones, W. T., A history of western philosophy, S. 736 ff.

Locke rechnet noch mit einer Art Kenntnis davon, was moralisch recht ist, über die hinaus, die man durch das göttliche Recht (und durch das menschliche Gesetz und das Gesetz der öffentlichen Meinung) erhält. Es existieren nämlich, nach Locke, generelle Wahrheiten (general truths) darüber, was moralisch recht ist. Ein von Locke's Beispiel solch einer Art ist folgend:

„Where there is no property there is no injustice". „Property" hat in diesem hier Zusammenhang die weitere Bedeutung des Rechts überhaupt. Es kann verglichen werden damit, wenn Locke in einem anderen Zusammenhang die Freiheit ein property benennt und von „liberities and estates" spricht (Locke, a. A., 123).

„Injustice" kann gleichbedeutend mit Verletzung eines Rechts ausgelegt werden. Die Behauptung wird folgendermassen analytisch wahr. Daraus folgen aber gar keine Folgerungen betreffend property im Sinne des privatem Eigentumsrechts.

Wird property im beschränkten Sinne, gleich „privates Eigentumsrecht", genommen, wird Lockes Behauptung ganz verwirrt: dort, wo kein privates Eigentumsrecht vorkommt, dort kommen keine Rechtsverletzungen vor. Diese Behauptung scheint vorauszusetzen, entweder dass keine anderen Rechte als das private Eigentumsrecht existieren, oder dass keine anderen Rechte jemals verletzt werden als das private Eigentumsrecht. Dies kann ja unmöglich eine generelle moralische Wahrheit sein.

Wäre die hier diskutierte Behauptung wirklich von Locke als eine generelle moralische Wahrheit gemeint, ist es schwer zu verstehen, warum er überhaupt weitere Argumente für das Recht, Privateigentum zu besitzen, gibt.

[39] Siehe S. 83 f.

Dagegen bemüht sich Locke nachzuweisen, dass das naturrechtlich begründete moralische Recht auf privates Eigentum in Konflikt mit dem gemeinsamen Wohl nicht kommen muss, d. h. mit den Interessen anderer als des Eigentümers.

> „. . . he who appropriates land to himself by his labour does not lessen but increase the common stock of mankind. For the provisions serving to the support of human life produced by one acre of enclosed and cultivated land are . . . ten times more, than those, which are yeilded by an acre of land, of an equal richnesse, lyeing wast in common"[40].

Macpherson ist der Ansicht, dass der Gedankengang voraussetzt, dass die Produktivitätssteigerung unter alle Menschen verteilt wird[41]. Aber solch eine Annahme braucht Locke streng genommen nicht machen. Dass der Gewinn einer einzigen Person, nämlich des Eigentümers, steigt, kann, falls niemand dadurch weniger erhält, so ausgedrückt werden, dass „der gemeinsame Vorrat der Menschheit sich vermehrt". Dies natürlicherweise unter der Voraussetzung, dass „common stock" als all das ausgelegt wird, was alle Menschen (sei es privat, sei es gemeinsam) besitzen und nicht als all das, was die Menschen *gemeinsam* besitzen (was ja durch privaten Erwerb eingeschränkt wird).

In Locke's Argumenten kommen keine Tatsachenprämissen vor.

In Locke's erstem Argument wird gleichzeitig eine theologische und eine nichttheologische Begründung der ersten Prämisse gegeben, die sagt, dass das Recht zum Privateigentum ein natürliches Recht ist; das ist das Gebot sowohl Gottes als auch der Vernunft.

Die erste Prämisse im zweiten Argument wird ebensowohl theologisch als nichttheologisch begründet; natural reason sagt das[42] und die Offenbarung sagt uns, dass Gott den Menschen Dinge auf der Erde „to enjoy" gegeben hat[43].

Das Bearbeitungsargument wird weiter mit Hilfe des Wortes in Genesis[44], vom Befehl Gottes an die Menschen zu arbeiten, begründet:

> „God and his reason commanded him to subdue the earth, i. e., improve it for the benefit of his life, and therein lay out something upon it that was his own, his labour"[45].

Übrigens spricht Locke von natürlichen Rechten ohne ihnen welche explizite theologische Begründungen zu geben.

Locke drückt sich insofern naturrechtlich aus, wenn er von Rechten ausgeht, die allen Menschen im Naturzustand zukommen, unabhängig von den positivrechtlichen Regeln. Das private Eigentumsrecht ist solch ein Recht, und es kann auch von anderen solchen Rechten hergeleitet werden.

[40] Locke, a. A., 37.
[41] C. B. Macpherson, a. A., S. 212.
[42] Locke, a. A., 25.
[43] Locke, a. A., 31.
[44] Gen. 1:28 und 3:17.
[45] Locke, a. A., 32.

Einschränkungen im privaten Eigentumsrecht

Ein Teil der Argumente von Aristoteles und sämtliche Argumente von Thomas für die moralische Berechtigung des Privateigentums gingen darauf aus, dass privater Besitz das gemeinsame Wohl befördert. Das Recht auf Privateigentum kann, nach Thomas, aufhören, wenn es dem gemeinsamen Wohl widerspricht.

Grotius begründet die Einschränkungen im privaten Eigentumsrecht damit, dass die, die den Gesellschaftsvertrag geschlossen haben, bezweckten, dass das private Eigentum so verwendet werden sollte, dass es zum Nutzen des Besitzers und nicht zum Schaden für jemanden anderen kommen würde.

Locke führt drei Beschränkungen im privaten Eigentumsrecht an. Erstens hat man nur das Recht, so viele Besitztümer zu sammeln, wie man verbrauchen kann, ohne dass sie verderben. Diese Beschränkung wird theologisch damit begründet, dass Gott den Menschen Dinge nur zum Geniessen gegeben hat (enjoy)[46]. Zweitens hat man nur das Recht, so viele Besitztümer zu sammeln, dass immer noch genügend übrig für sonstige bleibt. Diese Beschränkung wird nicht explizite begründet. Man kann annehmen, dass die Begründung ein einbegriffenes Prinzip ist, dass man nicht so handeln darf, dass man den Mitmenschen (dadurch, dass sie ohne Mittel bleiben) schadet[47].

Drittens ist es *rein faktisch* so, dass man im Naturzustand für sich nur so viele Besitztümer sammeln kann, wie jemandens Arbeitsfähigkeit ihm gestattet, zu bearbeiten oder zu okkupieren[48].

Der Naturzustand wird, nach Locke, durch einen Zustand abgelöst, wo man vereinbart hat, Geld anzuwenden. Das Geld macht es möglich, unbeschränkte Mittel zu sammeln, ohne dass sie verderben. Auf diese Weise entgeht man der ersten Beschränkung. Durch die Anwendung des Geldes entstehen grosse Verschiedenheiten im Vermögen. Dazu hat man, meint Locke, die Bewilligung gegeben, als man die schweigende und freiwillige Zustimmung (tacit and voluntary consent)[49] zur Einführung des Geldes gegeben hat.

Der zweiten Beschränkung zu entgehen ist für Locke schwieriger. Aber er macht geltend, dass die, die in primitiven Gesellschaften leben, wo es viel Erde für Aneignung gibt, es auf jeden Fall schlimmer haben, als die erdlosen Lohnarbeiter in England[50]. Lockes zeitgenössische (englische) Gesellschaft schafft – das scheint er auszusetzen – mit ihrer Landwirtschaft und ihrer Industrie so grosse Werte, dass es kein Risiko ist, dass es sich genug auch für die am schlimmsten gestellten in dieser Gesellschaft nicht finden könnte.

Die dritte, durch die faktischen Umstände verursachte Beschränkung, vermeidet Locke, da er, wie wir früher gesehen haben[51], es als selbstverständlich betrachtet, dass man Besitztümer auch durch die Arbeit seines Dieners erwerben kann.

[46] Locke, a. A., 31.
[47] Locke, a. A., 33.
[48] Locke, a. A., 36.
[49] Locke, a. A., 50.
[50] Locke, a. A., 41.
[51] Siehe Note 28 zu diesem Kap.

So hat Locke, nachdem er angenommen hat, dass alle Menschen moralisches Recht alles zu besitzen haben, ein privates Eigentumsrecht moralisch verteidigt, das ein natürliches Recht ist und das in der Praxis eine unbeschränkte Verfügungsfreiheit und einen unbeschränkten Besitzschutz umfasst.

Kap VIII Hegel über das Eigentumsrecht

Ein liberales Argument

Der Abschnitt über das Eigentum in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts[1] beginnt mit folgender Behauptung:

> „Die Person muss sich eine äussere *Sphäre ihrer Freiheit* geben, um als Idee zu sein"[2].

In einem Nachtrag zu demselben Paragraph heisst es:

> „Das Vernünftige des Eigentums liegt nicht in der Befriedigung des Bedürfnisses, sondern darin, dass sich die blosse Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt. Erst im Eigentum ist die Person als Vernunft"[3].

Es könnte naheliegen, Hegels Gedankengang als ein Argument für das wertvolle im Privateigentum auszulegen:

(1)	(implizite)	Freiheit ist ein Eigenwert.
(2)	(explizite)	Privateigentum ist ein Mittel, Freiheit zu erreichen.
(3)	(implizite)	Privateigentum ist instrumental wertvoll (um Freiheit zu erreichen).

Man kann selbstverständlich die Auslegung der Aussagen von Hegel weiter präzisieren, vor allem dadurch, dass man angibt, was Freiheit in diesem Kontexte bedeuten soll. Wenn man hier Freiheit in einer relativ unpräzisen umgangssprachlichen Bedeutung als gleichbedeutend mit einer gewissen Handlungsfreiheit des Individuums, als Abwesenheit von äusserem Zwang, auslegt, so kann man feststellen, dass das Argument in der Form, dass es nun erhält, üblich vorkommend auch heutzutage ist. Man dürfte es das liberale Freiheitsargument für Privateigentum nennen können. Das ist ein teleologisches Argument für das Privateigentum, das einen individuellen Wert umfasst: – die Freiheit. Das Argument ist politisch bedeutungsvoll, und es ist, meiner Meinung nach, ein interessantes Argument. Es wird aber bei Hegel nicht gefunden, und solch eine Auslegung, über die ich jetzt berichtet habe, ist nicht angemessen. Warum, werde ich im folgenden nachzuweisen versuchen.

[1] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, a. A.
[2] Hegel, a. A., § 41.
[3] Hegel, a. A., § 41 Zusatz.

Bei Hegel handelt es sich überhaupt nicht um ein *Argument* dafür, dass Privateigentum etwas wertvolles ist. Ausserdem hat der Ausdruck Freiheit in diesem Zusammenhang eine Bedeutung, die von der von der Umgangssprache stark abweicht. Es ist ein Missverständnis, sagt Hegel, Freiheit damit gleichzustellen, „dass man machen kann, was man will"[4]. Die Freiheit, die Hegel bezweckt, ist auch nicht mit Wahlfreiheit identisch. „ . . . Die Möglichkeit . . . sich für das eine oder das andere zu bestimmen, d. h. wählen können" wird oft Freiheit genannt, ist aber Willkür, heisst es[5].

Wenn Hegel vom Willen und vom freien Willen spricht, ist es oft schwer zu entscheiden, ob er den Willen eines individuellen Menschen oder einer Art kollektiven Willen, entweder empirisch konstatierbaren oder übernatürlichen, meint. Die Rechtsordnung als Ganzheit ist, nach Hegel, ein Produkt des freien Willens. Aber das Privateigentumsrecht an einem gewissen Ding ist auch ein Produkt des freien Willens, nämlich des freien Willens eines bestimmten Individuums. Die Zweideutigkeit entsteht, wenn Hegel primär den kollektiven, überindividuellen freien Willen, der Grund zum Recht gibt, behandelt, während er Distinktionen und Aspekte der Darstellung von der traditionellen philosophischen Diskussion darüber holt, was einen freien Willen des einzelnen Menschen konstituiert.

Von der traditionellen philosophischen Debatte um die Frage, welche Bedingungen erfüllt werden sollen, damit man in irgendeinem Sinne sagen dürfte, dass der Wille eines einzelnen Menschen frei ist, holt Hegel Kriterien.

Die erste Bedingung ist die Forderung einer Art Willensautonomie. Wird der Willen durch Triebe und Impulse bestimmt, so wird er durch etwas Äusseres und Zufälliges bestimmt[6]. Dass der Willen durch etwas bestimmt ist, kann man so auslegen dass er entweder durch etwas verursacht ist oder so, dass er durch etwas begründet wird. Hegel oszilliert zwischen den Bedeutungen. Die ersterwähnte scheint gemeint zu sein, als Hegel dem Determinismus darin Recht gibt, dass der Willen in seinem Inhalt durch Triebe und von aussen kommende Vorstellungen bestimmt wird. Die letztere scheint gemeint zu sein, als Hegel darüber spricht, dass ein Willen nicht frei ist, wenn er mit seiner eigenen Natur nicht übereinstimmt, d. h. mit seiner rationellen Natur; der Willen ist dagegen frei, wenn er das Vernünftige will. Das Vernünftige wollen bedeutet, seine eigenen willkürlichen, subjektiven, privaten Interessen beiseitezustellen[7]; das geschieht, wenn man seine Zwecke und Ziele unter gemeinsame rationale Ziele in einer rationalen Gesellschaftsordnung einordnet.

Wird der Willen von aussen begründet, wird er durch Zufälligkeiten und Willkür begründet. Der gegensätzliche Fall ist, wenn der Willen durch Ziele, die mit ihrer eigenen vernünftigen Natur übereinstimmen, oder durch Begriffe der Sittlichkeit be-

[4] Hegel, a. A., § 15.
[5] Hegel, a. A., § 15 Zusatz.
[6] Hegel, a. A., § 15 Zusatz.
[7] Hegel, a. A., § 15.

gründet ist[8]. Ich lege das so aus, dass Hegel einen Willen unfrei nennen will, der durch Vorstellungen über Befriedigung durch Impulse und Triebe begründet wird, da diese zum wahren rationalen Wesen des Menschen nicht gehören, und da die Befriedigung durch den einen Impuls die Befriedigung durch den anderen unmöglich macht[9]. Und ich lege Hegel so aus, dass er unter einem freien Willen einen Willen versteht, der in Übereinstimmung mit der rationalen Natur des Menschen steht und der durch Vorstellungen von der Verwirklichung einer konsistenten Hierarchie der Werte begründet ist, oder anders ausgedrückt, der ein konsistentes Normensystem befolgt.

Die andere Bedingung für die Willensfreiheit, mit der sich Hegel beschäftigt, bedeutet, dass ein Mensch freien Willen hat, wenn er das, was er will, ausführen kann[10]. Ist sein Willen darauf eingestellt, Trieben und Impulsen zu folgen, wird der eine Willensimpuls mit dem anderen unvereinbar[11]. Hegel spricht von einem Widerspruch. Der Widerspruch soll wohl hier nicht in logischem Sinne verstanden werden. Der Widerspruch besteht eher darin, dass Triebe und Impulse auf Ziele eingestellt sind, die man gleichzeitig nicht verwirklichen kann. Um diesem Widerspruch zu entgehen, muss der Mensch die Ziele prioritieren, d. h. er muss seinen Willen einer Hierarchie von Werten oder einem System von Normen unterordnen, oder, mit anderen Worten, er muss sich eine Moral schaffen.

Aber, wenn auch der Einzelne nicht verhindert wird das auszuführen, was er will, aus dem Grunde, dass er Ziele nachstrebt die miteinander unvereinbar sind, so kann es vorkommen, dass er dadurch verhindert wird, dass *andere* Menschen Ziele erreichen wollen, die mit seinen eigenen unvereinbar sind. Deshalb ist der Wille eines Menschen erst dann frei, wenn er seinen Willen einem System von Normen unterordnet, dass für die ganze Gesellschaft gilt, und wenn alle übrigen Gesellschaftsmitglieder das auch tun. Diesen Zustand nennt Hegel Sittlichkeit. In ihrer maximal rationalen Form – dem Staate – herrscht vollständige Harmonie zwischen den Willen der einzelnen Menschen und dem gemeinsamen Wohl[12]. Nur im Staate sind also die Menschen vollkommen frei.

Nur in einer Rechtsordnung – und im grossen und ganzen nur im Staate – kann der Mensch Freiheit erreichen. Man kann das auch so ausdrücken, dass eine Rechtsordnung das ist, was entsteht, wenn freie und rationale Willen untereinander agieren. Abstrahiert man von faktisch existierenden Menschen und äusseren Faktoren, kann man sagen, dass das Zusammenwirken rein abstrakter freier und rationeller Willen die Existenz der Personen impliziert. Und Personen bedeutet in diesem Zusammenhang nur Entitäten, die Träger von Rechten sind. Ein Recht in seiner abstraktesten

[8] Hier wird „Begriff" in der Bedeutung genommen, den er bei Hegel hat. In Fortsetzung wird er, wenn nichts anderes angegeben ist, in seiner heutigen Bedeutung gebraucht.

[9] Vgl. Plamenatz, John, a. A., S. 216–221.

[10] Hegel, a. A., § 21 Zusatz. Hegel sympatisiert mit dem Glauben der liberalen Ökonomen Smith und Ricardo an die Harmonie zwischen dem allgemeinen Wohl und dem Kampf der einzelnen Menschen um ihre privaten Interessen (Findlay, a. A., S. 320.)

[11] Hegel, a. A., § 17 und 15.

[12] Hegel, a. A., §§ 260, 261 usw. Stellen.

und einfachsten Form, ist eben das Privateigentum. Also erfolgt der Begriff des privaten Eigentums logisch aus dem Begriff des freien und rationalen Willens.

Der Wille, aus dem die Rechtsordnung laut Hegel logisch erfolgt, ist mit dem an und für sich Vernünftigen identisch. Das geht u. a. aus einer Polemik mit Rousseau und Fichte hervor, wo diese beiden angeklagt werden, den Willen mit einem faktischen geschichtlichen Volkswillen identifizieren zu wollen[13].

Hägerströms Kritik der Willenstheorien in seinem berühmten Aufsats über den Willen und das Recht trifft Hegel kaum[14].

Hegel entgeht Hägerströms Einwand, dass der Willen hinter dem Recht durch eine Zirkeldefinition bestimmt wird. Hägerström meint ja, dass der rechtsetzende Willen unmöglich zu beschreiben ist, ohne dass man das in Ausdrücken von Rechtsnormen macht – hieraus der Zirkel. Für Hegel ist indessen der Willen und die Rechtsordnung mit ihren Rechtsnormen eigentlich dasselbe. Beschreibt man den Willen, so beschreibt man somit auch das Recht.

Hägerströms Einwand, dass man keinen wirklich existierenden Willen in der Gesellschaft vorfinden kann, die die Rechtsregeln *will*, betrifft aus demselben Grunde auch nicht Hegel. Erst dann, wenn man die falsche Auslegung macht, dass Hegel einen Willen bezweckt haben sollte, der von der Rechtsordnung getrennt und unabhängig ist, werden Hägerströms Einwände gegen die Willenstheorie relevant. Solche Auslegungen kommen später vor, beispielsweise bei Windscheid.

Das private Eigentum in Hegels philosophischem System

Hegels Rechtsphilosophie ist eine Darstellung dessen, wie sich der Geist verwirklicht oder in den menschlichen sozialen Institutionen zum Ausdruck kommt. Die ganze Rechtsphilosophie handelt vom „objektiven Geist". Einleitungsweise macht Hegel den Begriff des freien Willens klar. Die ganze folgende Darstellung handelt, kann man sagen, davon, wie der freie Willen objektiven Ausdruch in immer mehr rationalen und widerspruchsfreien aber komplexen menschlichen Ordnungen nimmt. Der Entwicklungsgang ist nicht primär historisch, sondern logisch in dem Sinne, dass das letztere Glied in der Kette die Verwirklichung von mehr zusammengesetzten aber gleichzeitig mehr widerspruchsfreien und mehr rationalen Begriffen in der Sinnenwelt als die früheren Glieder repräsentiert. Gleichzeitig kann man die Glieder in mehr oder weniger vollkommenen Form in der Geschichte beobachten.

Die Hauptdarstellung selbst, nach der Einleitung über den freien Willen, besteht aus drei Hauptteilen: das abstrakte Recht, die Moralität und die Sittlichkeit. Der erste von diesen besteht aus den drei Hauptteilen: das Eigentum, der Vertrag und das Unrecht.

[13] Hegel, a. A., § 258.
[14] Hägerström, a. A.

Das Eigentum[15], das also anfangs in der Darstellung der Rechtsphilosophie kommt (die Darstellung des objektiven Geistes), ist also eine Rechtsordnung oder das Recht in seiner am meisten abstrakten Form. Der Eigentumsrechtsbegriff ist der „Keim" der Rechtsordnung. Er ist der Grundbegriff der Rechtsordnung.

Das Allerabstrakteste in Hegels Darstellung des objektiven Geistes ist eigentlich der Begriff Person. Er bedeutet einen Träger der Rechte. Das am meisten abstrakte Recht ist das Eigentumsrecht.

Nach dem Abschnitt über das Eigentum folgt ein Abschnitt mit dem Titel „Der Vertrag"[16]. Hier wird die Konkretion und die Entwicklung und die Realität einen Schritt weiter geführt insofern, als das Eigentum in Relation zum Eigentum anderer Personen gestellt wird. Die gegenseitige Relation der Eigentumsrechte ist ja das, worüber vor allem das Zivilrecht handelt. Der nächste Schritt in der Entwicklung, Realität und Konkretion ist die Behandlung der notwendigen Folgen der Verstösse gegen die Rechte. Hier wird also die Strafe und deren Begründungen behandelt – ein klassisches rechtsphilosophisches Problem[17].

Der nächste grosse Schritt in Hegels Darstellung ist der Übergang vom abstrakten Recht zur Moralität. Er fällt nicht so überzeugend in das Entwicklungsmuster. In diesem Abschnitt ist es ziemlich schwer, die notwendige Entwicklung vom unmittelbar vorgehenden Abschnitt (über Eigentumsrecht) zu sehen. Hier wird indessen behandelt (jedoch nur als ein Detail in der Darstellung) die Frage vom Recht zu stehlen, um sich zu ernähren[18]. Hegel stellt fest, dass wenn es sich darum handelt, das Leben zu retten, hat der Mensch ein Recht, das zu ergreifen, was jemandem anderen gehört. Das beruht nicht nur auf Billigkeit, sondern auf einem ausdrücklichen Recht. Es ist nicht gesagt, dass es ein *moralisches* Recht zum Unterschied von einem juristischen sein könnte. Die Unterscheidung kommt bei Hegel nicht vor[19]. Das Recht wird damit begründet, dass die Alternative für den Menschen, der sich in Lebensgefahr befindet und sich durch Entwendung retten kann, selbst zu sterben ist und dadurch *alle* seine Rechte zu verlieren oder das zu nehmen, was er braucht und so *ein* Recht für *einen* Menschen zu kränken.

Man kann vermuten, dass Hegel diese Frage unter dem Titel Moralität behandelt, weil es sich darum handelt, dass das Eigentumsrecht in Konflikt mit einem anderen Recht kommt und durch ein anderes Recht, ein moralisches, aufgehoben wird. Aber die Unterscheidung zwischen moralischem und juristischem Recht respektive Verpflichtung wird nicht klargemacht.

[15] Eigentum kann sowohl den Besitz als das Recht zu besitzen bedeuten. In der Darstellung von Hegel, die ich hier erörtere, ist die letztere Bedeutung öftestens der korrekte. Aus § 46 ergibt sich, dass das abstrakte Recht, um welches es sich handelt, Privateigentum ist. Hegel wendet jedoch oft den Ausdruck Eigentum an, wenn er *Privat*eigentum meint.

[16] Hegel, a. A., §§ 72–81.

[17] Hegel, a. A., §§ 82–104.

[18] Hegel, a. A., § 127.

[19] In einem Zusatz zu § 94 erscheint doch der prinzipielle Unterschied zwischen moralischen und rechtlichen Normen, dass nur die letzteren durch Androhung zwangsmässiger Sanktionen unterstützt sein sollten.

Das Eigentumsrecht wird dagegen ganz ausführlich unter dem Haupttitel „Sittlichkeit“[20] behandelt. Hier gibt es drei Hauptabschnitte: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat. Das Verhältnis zwischen dem Eigentumsrecht, so wie es behandelt wird under dem Titel „abstraktes Recht“ und dem Eigentumsrecht, so wie es behandelt wird unter dem Titel „Sittlichkeit“, ist interessant.

Das private Eigentumsrecht, so wie es im Abschnitt „Abstraktes Recht“ dargestellt wird, ist ein absolutes Recht in dem Sinne, dass es unbeschränkt ist[21]. Es umfasst eine vollständige Verfügungsfreiheit und vollständigen Schutz des Besitzes. Das Eigentumsrecht als abstraktes Recht ist der Grundbegriff der Rechtsordnung.

Das Eigentumsrecht kann jedoch in keiner existierenden Rechtsordnung absolut sein[22]. In einer faktischen Rechtsordnung wird es in verschiedener Weise modifiziert. Dies wird unter dem Titel „Sittlichkeit“ dargestellt. Hier wird vom Eigentumsrecht in der Familie gesprochen; Erbe, Testament, Fideikommiss werden behandelt. Hier ist die Rede vom Eigentumsrecht in der bürgerlichen Gesellschaft; hier handelt es sich um das in einer konkret existierenden Gesellschaft angewandte abstrakte Eigentumsrecht.

Man könnte vielleicht das private Eigentumsrecht under diesen zwei Aspekten bei Hegel mit Hedenius' Theorie über das Eigentumsrecht als ein idealer Typ vergleichen. Der Idealtyp umfasst vollständige Verfügungsfreiheit und vollständigen Besitzschutz, aber alle faktischen Beispiele des privaten Eigentumsrechts befinden sich auf grösserem oder geringerem Abstand vom Idealtyp. Was verursacht, dass das Eigentumsrecht modifiziert werden muss? Teils moralische Forderungen verschiedener Art. Hegels Rede vom Recht zum Diebstahl bei Lebensgefahr dürfte zu diesen Forderungen gezählt werden können. Teils wird das erfordert aus Rücksicht auf die Verhältnisse, die geschichtlich gegeben sind: Die Existenz von Familien, Korporationen verschiedener Art, Gesellschaftsbildungen. Menschen haben verschiedene natürliche Ausstattung und die Verteilung des Eigentums ist deshalb ungleich. Die Gesellschaft muss deshalb in gewissem Umfang eingreifen und die stützen, die angedroht sind, völlig verarmt zu werden[23].

Unter „Abstraktes Recht“ wird das primäre Recht, das Privateigentum, behandelt. Unter „Moralität“ wird das primäre Recht, moralischen Rechten untergeordnet, behandelt. Unter „Sittlichkeit“ wird das primäre Recht, nicht nur moralischen Rechten, sondern auch höheren Rechten und Zielen in der Gesellschaft und dem Staate, untergeordnet, behandelt.

Das Entstehen des Privateigentums

Die Rechtsordnung als Ganzheit ist der objektivierte Geist; der ist mit dem rationellen Willen identisch, wenn er zum Ausdruck in sozialen Institutionen kommt. Das Eigentumsrecht ist der Keim der Rechtsordnung. Oder durch ein anderes Bild ausge-

[20] Hegel, a. A., §§ 142–360, „Die Sittlichkeit“.
[21] Hegel, a. A., § 62.
[22] Vgl. Kap. II: Hedenius u. Kap. III.
[23] Hegel, a. A., § 238 Zusatz und § 240 Zusatz.

drückt: das Eigentumsrecht ist der Mittelpunkt im Spinnennetz der Rechtsordnung. Hieraus strahlt alles aus. Die ganze Rechtsordnung erfolgt logisch, nach Hegel, aus dem Privateigentum.

Auf der individuellen Ebene ist ein einzelner Fall des Eigentums – die Tatsache, dass eine bestimmte Person ein gewisses Ding besitzt – eine kausale Folge dessen, dass die Person ihren Willen im Ding ausdrückt. Seinen Willen in ein Ding zu legen und ein Ding zu besitzen, bedeutet dasselbe. Der Zusammenhang ist, nach Hegel, logisch und kausal.

Die Darstellung des privaten Eigentumsrechts unter dem Titel „Eigentum" handelt grösstenteils darüber, wie der Willen der Person in einem Ding zum Ausdruck kommt. Gleichzeitig werden die traditionellen juristischen Begriffe behandelt: verschiedene Erwerbsarten wie Spezifikation, Okkupation, Fund, Ersitzung, Kauf usw.

Das, was macht, dass ein Mensch etwas besitzen kann, ist die Tatsache, dass er einen freien und rationellen Willen hat. Einen freien und rationellen Willen haben ist dasselbe wie eine Person zu sein. Und eine Person sein ist dasselbe, wie ein Träger von Rechten zu sein. Das, was man besitzen kann, ist das, was keinen rationellen Willen hat; also äussere Dinge, Pflanzen, Tiere.

Das Eigentum entsteht sobald (und ist identisch damit dass) eine Person ihren Willen in ein Ding legt[24]. Es muss sich um einen „wirklichen Willen"[25] handeln, d. h. einen Willen, der Ausdruck in irgendeiner Form der Besitzergreifung erhält[26]. Nur eine „*innerliche* Vorstellung und Willen" ist nicht genügend[27]. Etwas in Besitz zu nehmen *bedeutet* nach Hegel, *als Erster* ein herrenloses Ding zu okkupieren. Hegel gibt also drei Bedingungen an, die zusammen notwendige und genügende Voraussetzungen sind, damit ein Eigentumsrecht vorliegen soll. (1) Die Person hat ihren Willen in das Ding gelegt. (2) Die Person hat auf irgendeine Weise das Ding in Besitz genommen. (3) Das Ding war vor der Besitznahme herrenlos. Für Hegel bedeutet also in Besitz nehmen, etwas herrenloses zu ergreifen. Solch eine Anwendung des Ausdrucks kommt unpraktisch vor. Das beruht auf zwei verschiedenen Voraussetzungen: der Zueignung und der Herrenlosigkeit.

Dass es öffentlich bekannt sein soll, dass die Person ihren Willen in das Ding gelegt hat, ist, meint Hegel, keine selbständige Voraussetzung, damit das Eigentum vorliegen soll. Das ist in die Besitzergreifung eingeschlossen, meint er[28]. Es handelt sich wohl darum, dass das nicht als eine weitere Voraussetzung gerechnet werden

[24] Hegel, a. A., § 44.

[25] Hegel, a. A., § 45: „Die Seite aber, dass Ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des *Eigentums* aus."

[26] Die Distinktion zwischen Besitz und Eigentum geht auf den Unterschied des römischen Rechts zwischen possessio und dominium zurück. Die Begriffe haben sich durch die Geschichte in der Bedeutung verändert. Im schwedischen Recht hat heute der reine Besitz eines Dings, abgesehen davon, ob Eigentumsrecht vorliegt, einen gewissen Rechtsschutz. Man darf z. B. nicht ohne weiteres einem Dieb das Gestohlene wegnehmen, insofern das nicht auf frischer Tat geschieht.

[27] Hegel, a. A., § 51.

[28] Hegel, a. A., § 51.

soll. Es ist ja praktisch, den Ausdruck Besitzergreifung so anzuwenden, dass es sinnhaft wird, von Besitzergreifung in Heimlichkeit zu sprechen.

Das Privateigentum, dass unter diesen Voraussetzungen vorliegt, wird als „wesentlich freies und volles Eigentum" charakterisiert[29]. Das muss wahrscheinlich so ausgelegt werden, als ob das Eigentum vollständiges Verfügungsrecht und totalen Besitzschutz umfasst. Hegel hebt hervor, dass das Recht, jemandens Eigentum zu verkaufen oder zu verpfänden, eingeschränkt sein kann, z. B. bei Verleihungen und Fideikommissen. „Da diese Form des Eigentums aber dem Begriffe desselben unangemessen ist, so sind solche Beschränkungen (Lehen, Fideikommisse) meistens im Verschwinden"[30].

Hegel ist kritisch gegen das geteile feudale Eigentum[31]. In seiner reingezüchteten Form handelt es sich nicht um geteiltes Eigentum, meint er. Das Eigentum des Feudalherrn wird dominium directum und das des Lehnsmannes dominium utile benannt. Ist es so, dass der Lehnsmann Gebrauchsrecht (utile) hat, so ist sein Recht leer, da handelt es sich nicht um Eigentum. Hegel stellt das bürgerliche unbeschränkte und ungeteilte Privateigentum höher, als das feudale geteilte. Mit Recht betont er, dass das erstere etwas ganz neues, geschichtlich gesehen, ist – „*Die Freiheit des Eigentums*"[32]. In Deutschland überdauerte das feudale Eigentum länger als beispielsweise in Frankreich, wo es durch die französische Revolution abgebaut wurde.

Besitzergreifung

In Hegels Darstellung unterscheidet sich der Besitz vom Eigentum dadurch, dass Besitz ein rein physischer Besitz sein *kann*, der nur bedeutet, dass das Ding für elementare Bedürfnisbefriedigungen gebraucht wird und ohne dass die Person einen Willen hat, das Ding zu besitzen[33]. Er kann, wie erwähnt wurde, auch Ausdruck eines Willens sein, das Ding zu besitzen.

Locke behauptete ja, dass das Eigentumsrecht an einer Sache gerade im Okkupationsaugenblick entsteht[34]. Wann sollte das sonst geschehen, sagt Locke: wenn ich die Eichel pflücke, wenn ich sie nach Hause trage, wenn ich sie koche, wenn ich sie aufesse oder wenn mein Magen sie verdaut? Locke scheint anzudeuten wollen, dass der Okkupationsaugenblick die einzige klare und eindeutige Grenze dafür ist, wann das Eigentum entsteht. Akzeptiert man sie nicht, so muss man die Grenze auf einen willkürlichen Punkt einer gleitender Skala der Besitzergreifung setzen. Hegels Standpunkt ist eben, dass die Besitzergreifung etwas ist, was stufenweise geschieht. Der Mensch besitzt das Ding mehr, je mehr die befindlichen Möglichkeiten des Dinges

[29] Hegel, a. A., § 62: „Das Eigentum ist daher wesentlich *freies, volles* Eigentum."
[30] Hegel, a. A., § 63 Zusatz.
[31] Hegel, a. A., § 62.
[32] Hegel, a. A., § 62.
[33] Hegel sagt das nicht, aber man kann sich vorstellen, dass er sich denkt, dass auf diese Weise ein Tier Dinge besitzt, die es beispielsweise als Nahrung verbraucht. Solch ein Besitz ist kein Ausdruck für einen freien rationalen Willen.
[34] Vgl. Kap. VII: Das Okkupationsargument.

verwirklicht worden sind[35]. Das Eigentum ist ausschliesslich davon abhängig, dass eine Person ihren Willen in eine Sache legt. Aber der Besitz, das eigentliche Aneignen einer Sache, kann grösser oder geringer sein. Die befindlichen Möglichkeiten der Eichel sind mehr verwirklicht, wenn ich sie esse, als wenn ich sie pflücke und noch mehr, wenn mein Magen sie verdaut[36].

Es gibt also Stufen der Besitzergreifung, aber nicht des Eigentums. Das Eigentumsrecht liegt vor oder liegt nicht vor.

Dass eine Person ihren Willen in eine Sache legt oder dass ihr freier Wille in einer Sache zum Ausdruck kommt bedeutet, dass die Person eine Absicht hat, die Sache zu besitzen und dass diese Absicht in irgendeiner Form der Besitzergreifung zum Ausdruck kommt. Hegel beschreibt drei Arten der Besitzergreifung[37].

Erstens Okkupation[38], die bedeutet, dass die Person rein physisch die Sache zu sich nimmt, sie für sich abgrenzt, und somit ihren Willen, sie zu besitzen, ausdrückt. Zweitens Spezifikation[39], die bedeutet, dass die Person durch Bearbeitung in irgendeinem Umfang die befindlichen Möglichkeiten des Dings verwirklicht[40], und somit ihren Willen, es zu besitzen, ausdrückt. Drittens Bezeichnung[41], die bedeutet, dass eine Person ganz einfach eine Sache als ihre bezeichnet, und somit ihren Willen, sie zu besitzen, ausdrückt[42].

Die Okkupation nennt Hegel „die vollständigste Weise", in Besitz zu nehmen[43], sinnlich gesehen. Die Bedeutung ist wahrscheinlich, dass die in physischem Sinne vollständigste Weise, etwas in Besitz zu nehmen, ist, es ganz einfach an sich zu nehmen. Mehr interessant und mehr bedeutungsvoll ist, dass Hegel die Spezifikation die Form der Besitzergreifung nennt, die am meisten in Übereinstimmung mit der Idee der Besitzergreifung steht[44], und die reine Bezeichnung nennt er die vollkommenste Form der Besitzergreifung[45]. Das, was Hegel sagen will, ist, dass die blosse Bezeichnung von etwas als das Meine, die abstrakteste und reinste Form der Manifestation eines Willens, etwas zu besitzen, ist. Die Bearbeitung umfasst (ebenso wie die Okkupation) diese Bezeichnungsfunktion, bedeutet aber ausserdem, dass die Bezeichnung konkretisiert wurde, d. h. einen objektiven Ausdruck erhalten hat. Die Bearbeitung steht also höchst in Hegels ontologisch-logischer Hierarchie. Sie ist am wirklichsten, am meisten objektiv, am meisten entwickelt. Die Okkupation steht

[35] Hegel spricht von der „wesentlichen Form" des Dings; Hegel, a. A., § 52.
[36] Siehe Note 30 zu Kap. VII.
[37] Hegel, a. A., § 54.
[38] „Körperliche Ergreifung"; Hegel, a. A., § 55.
[39] „Formierung"; Hegel, a. A., § 56.
[40] Hegel, a. A., § 52.
[41] „Blosse Bezeichnung"; Hegel, a. A., § 58.
[42] Wenn ein Repräsentant einer Kolonialmacht ein neuentdecktes Stück Land dadurch in Besitz nimmt, dass er die Flagge seines Landes dort pflanzt, findet dieselbe Art der Besitzergreifung mit Hilfe der Symbolisierung statt.
[43] Hegel, a. A., § 55.
[44] „Idee" hier im Hegelschen Sinne ungefähr gleich mit einem Ideal genommen, das in der Sinnenwelt konkretisiert oder verwirklicht worden ist. Hegel, a. A., § 56. „Die der Idee angemessenste Besitznahme" Hegel, a. A., § 56.
[45] Hegel, a. A., § 58 Zusatz.

niedriger als die Spezifikation, da sie auf die Tragweite der Person in Raum und Zeit beschränkt ist.

Der reine Willen, zu besitzen, ist das, was das Eigentum konstituiert. In der Wirklichkeit realisiert, umfasst dieser Willen, dass das besessene Ding in einer bewusst willensmässiger Weise so bearbeitet wird, dass etwas von dessen Möglichkeiten verwirklicht wird. Dass das Ding verwendet wird, um menschliche Bedürfnisse zu erfüllen, ist dagegen etwas sekundäres. Ein Ding kann man besitzen ohne dass es gebraucht wird. Das stellt Hegel in Polemik mit der Auffassung fest, dass das, was nicht gebraucht wird, als herrenlos angesehen werden soll und zu okkupieren erlaubt sein soll[46]. Es genügt, dass einzig und allein der Willen selbst, zu besitzen, vorliegt.

Wenn Hegel beschreibt, wie das abstrakte Eigentum entsteht, interessiert er sich nur für den Erwerb herrenloser Dinge, den ursprünglichen Erwerb, oder mit einem juristischen Ausdruck: den originären Erwerb; solchen wie Okkupation und Spezifikation. Abgeleitete, sog. derivative, Erwerbe wie Erbe, Kauf etc., werden auf höheren Niveaus im System behandelt. Hegel fasst die ursprünglichen Erwerbe als logisch, vielleicht auch geschichtlich, primär auf. Wie wir früher gesehen haben, ist es auch, in der Regel, das Berechtigte in solchen Erwerben, für das man argumentiert hat, wenn man die Berechtigung des Privateigentums *überhaupt* verteidigen wollte[47].

Gemeinsamer Besitz

Unter dem Titel „abstraktes Recht" beschreibt Hegel das Privateigentum, nicht das Eigentum im allgemeinen[48]. Nur ein mit Willen ausgestatteter Mensch kann die Voraussetzungen für das Vorliegen des Eigentums erfüllen. Das Eigentum als ein abstraktes Recht wird durch den Willen eines einzelnen Individuums konstitutiert und ist deshalb ein Recht auf Privateigentum[49]. Der gemeinsame Besitz ist aus dem privaten abgeleitet. Betreffend das Eigentum einer juristischen Person[50] erklärt Hegel, dass solch ein Gemeinwesen dem einzelnen Individuum, obgleich auf einem höheren Niveau, d. h. im Staate, entspricht[51].

Nur der Staat kann die Einrichtung juristischer Personen zulassen, und sie müssen „dem vernünftigen Organismus des Staats" untergeordnet sein[52]. Hegel hebt hervor, dass „häufig ist . . . in unserer Zeit, das Privateigentum wieder hergestellt wor-

[46] Hegel, a. A., § 59. Eine Auffassung, die zur stoischen und später thomistischen Idee von dem gerechten Gebrauch als notwendige Bedingung für das Eigentum zurückgeht. Siehe S. 00.

[47] Siehe S. 38. Vgl. auch S. 28, wo Eckhoff hervorhebt, dass es nicht geht, juristische Rechte auf nicht-juristische Tatsachen zurückzuführen – beispielsweise Tatsachen über ursprüngliche Erwerbe. Man kann nicht beschreiben, was herrenlos ist, ohne Beschreibungen juristischer Rechte (Eigentum) vorauszusetzen.

[48] Vgl. Note 15 zu diesem Kap.

[49] Hegel, a. A., § 46.

[50] Hegel, a. A., § 46. Hegel wendet den Ausdruck „moralische Person" an.

[51] Hegel, a. A., § 46.

[52] Hegel, a. A., § 46.

den. So haben z. B. viele Staaten mit Recht die Klöster aufgehoben, weil ein Gemeinwesen letztlich kein solches Recht am Eigentum hat, als die Person"[53].

Hegel kritisiert Plato dafür, dass er kein Privateigentum anerkennt[54]. Platos Idee ist rein ungerecht. Sie stützt sich auf ein Missverständnis der Freiheit und der Natur des Rechts. Worin das Missverständnis besteht, wird nicht gesagt, aber mit Hilfe unserer Auslegung der Begriffe Freiheit und Recht, über die wir früher berichteten, kann man das sich denken: Freiheit in dem Sinne, der nach Hegel der richtige ist, bedeutet, einen freien und rationalen Willen zu haben; und das Recht ist die notwendige Konsequenz des Zusammenspiels solcher Willen; die „Urzelle" des Rechts ist das Recht, privat zu besitzen; dies will Plato dem Individuum aberkennen.

Das abstrakte Privateigentum umgeformt auf höheren Niveaus

Das Eigentum in abstracto, „*freies, volles* Eigentum"[55], wird auf zunächst höherem Niveau in Hegels system – der Moralität – zu moralischen Rechten relativiert. In einem Konflikt zwischen dem Eigentumsrecht einer Person und dem Recht einer anderen Person auf Leben (welches eine Voraussetzung für Rechte überhaupt ist), hat das letztere, moralische, Recht Priorität[56].

Auf einem noch höheren Niveau hat der freie Willen soziale Ordnungen entwickelt: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, den Staat. Hier ist die Verwirklichung des abstrakten Eigentums einer Person zu Verwirklichung anderer Menschen von deren Eigentum relativiert. Auf diesem Niveau werden vor allem drei Aspekte des Eigentums behandelt: (1) der Besitzschutz, (2) die Verteilung des Eigentums und (3) soziale Beschränkungen der Verfügungsfreiheit und des Besitzschutzes.

Die Frage des Besitzschutzes des Eigentums wird im grossen und ganzen unter dem Titel „Sittlichkeit"[57] behandelt. Hier gehört das, was die Organisation der exekutiven Behörden der Rechtsordnung berührt. Das wird unter dem etwa komischen Titel „Die Polizei"[58] behandelt. Hier gehören Gesetzesauslegungsfragen – ein klassischer Abschnitt der Rechtstheorie. Hier gehört die Frage der Ausmessung gerechter Strafe (Grösse der Strafe)[59]. Die Eigentumsverteilung wird auch im grossen und ganzen unter der „Sittlichkeit" behandelt. Das abstrakte Eigentum wird hier „Wirklichkeit als *Schutz des Eigentums* durch Rechtsprechung"[60]. Hegel konnte nicht völlig vermeiden, diesen schon im Zusammenhang mit dem abstrakten Recht zu behandeln. Es ist unmöglich, das Eigentum auch auf die abstrakteste Weise zu definieren, ohne Stellung zum Grad der Verfügungsfreiheit und des Besitzschutzes zu nehmen. Er hat von Plato's Idee des gemeinsamen Besitzes abgerückt und stellt den privaten Besitz dem gegenüber.

[53] Hegel, a. A., § 46 Zusatz.
[54] Hegel, a. A., § 46.
[55] Hegel, a. A., § 62.
[56] Hegel, a. A., § 127.
[57] Die Frage der Begründung der Strafe überhaupt wird doch unter dem Titel „abstraktes Recht" behandelt.
[58] Hegel, a. A., §§ 231–249.
[59] Siehe Note 57 zu diesem Kap.
[60] Hegel, a. A., § 208.

Hier wird von der Bedeutung dessen gesprochen, dass die Familie nicht nur Eigentum, sondern auch ein gewisses Vermögen hat[61], worunter eine beständige Reserve von Mitteln verstanden wird. Verschiedenheiten im Vermögen unter den Menschen werden mit deren verschiedener natürlicher Ausstattung erklärt[62]. Das, was als Zufälligkeiten hervortritt, ist in Wirklichkeit ein Werkzeug der Vernunft. Diese Grundüberzeugung Hegels wird auch in diesem Zusammenhang angeführt, um diese Verschiedenheiten zu begründen[63].

Unter dem Titel „Die Sittlichkeit" werden auch verschiedene soziale Einschränkungen des vollen und freien Eigentums behandelt (auf dem unmittelbar vorgehenden Niveau – der Moralität – wurde eine speziale moralische Einschränkung behandelt). In der bürgerlichen Gesellschaft hat jedes Individuum Recht, seine Notdurft von der Gesellschaft zu fordern[64]. Teils um nicht verhungern zu müssen, teils damit kein gefährlicher Pöbel entstehen möchte[65]. Die Gesellschaft hat dafür zu sorgen, dass sowohl der Bürger nicht hungert als auch dass er seine Arbeit tut[66]. Sie soll auch für öffentliche Arbeiten und Anlagen wie Brückenbau, Wegbau, Gesundheitspflege etc. verantwortlich sein[67]. Das abstrakte Recht und das Wohl des Einzelnen sind in dieser bürgerlichen Gesellschaft dem allgemeinen Wohl untergeordnet[68].

Im Staat, der rationalen, höchsten Objektivierungsform des freien Willens, herrscht *Harmonie* zwischen den Interessen der Einzelnen, der Korporationen und des Staates. Hier handelt es sich also um eine *freiwillige* Unterordnung, da die Ziele und die Interessen zusammenfallen[69].

Hegels Argumente für das Privateigentum

Wie ich früher gezeigt habe[70], argumentiert Hegel nicht dafür, dass das Privateigentum ethisch berechtigt deshalb sein dürfte, weil es ein Mittel ist, die Handlungsfreiheit (im common-sense-Sinne) des einzelnen zu verwirklichen. Hegel nimmt Abstand vom Versuch, das Privateigentum damit zu begründen, dass es ein Mittel ist, menschliche Bedürfnisse und Triebe zu befriedigen, oder dass es ein Mittel ist, Wohlfahrt zu erreichen. Es ist nicht der Gebrauch, um natürliche menschliche Bedürfnisse zu befriedigen, der das Privateigentum begründet[71]. In einem Zusatz zum Paragraph, der den Abschnitt über das Eigentum einleitet, heisst es: „Das Vernünftige im Eigentum liegt nicht in der Befriedigung der Bedürfnisse, sondern darin, dass die

[61] Hegel, a. A., § 170.
[62] Hegel, a. A., §§ 200, 201 und 206.
[63] Hegel, a. A., § 206.
[64] Hegel, a. A., § 244 Zusatz.
[65] Hegel, a. A., § 240.
[66] Hegel, a. A., § 241.
[67] Hegel, a. A., § 236 Zusatz.
[68] Hegel, a. A., § 126.
[69] Hegel, a. A., §§ 289, 258 usw.
[70] Siehe in diesem Kap.: Ein liberales Argument.
[71] Hegel, a. A., § 59.

reine Subjektivität der Persönlichkeit aufgehoben wird“[72]. Hegel gibt überhaupt keine teleologischen Argumente für das Privateigentum.

Hegel behandelt ganz ausführlich die Frage des Rechts des Menschen, sich selbst und seinen Körper zu besitzen – das Recht, das in seiner Reihe für Locke das Recht zu dem Bearbeiteten begründen soll[73]. Er begründet, dass der Mensch sich selbst besitzen kann, und zeigt, wie er das macht und in welchem Umfang er sein Vermögen veräussern kann. Der Zweck ist aber ein anderer als bei Locke. Hegel will zeigen, dass Sklaverei ungerecht, aber Lohnarbeit gerecht ist, dass Selbstmord ungerecht ist, und er will zeigen in welchem Umfang eine Person Recht auf ihre künstlerischen Arbeitsprodukte hat. Es handelt sich also um einige klassische moralische und juristische Probleme, aber nicht darum, das Recht auf das Bearbeitete zu begründen.

Der Mensch nimmt sich, nach Hegel, selbst in Besitz dadurch, dass er seine körperlichen und geistigen Anlagen entwickelt und dadurch, dass er selbstbewusst wird[74]. Durch Bearbeitung wird also der Mensch Eigentümer seiner selbst. Es ist also für Hegel logisch nicht möglich, das Recht auf privaten Besitz des Bearbeiteten aus dem Recht, seinen eigenen Körper oder die Seele zu besitzen, zu begründen.

Nur Personen können besitzen und nur Sachen können besessen werden[75]. Das Vermögen des Menschen kann zu äusseren Dingen gemacht und verkauft werden[76]. Das geschieht in der menschlichen Arbeit. Hegel exemplifiziert mit der Arbeit des Künstlers an seinem Material. Die Persönlichkeit des Menschen als Ganzheit und gewisse von seinen wesentlichen Eigenschaften können jedoch nicht veräussert werden[77]. Temporär und teilweise kann der Mensch sein Vermögen dagegen veräussern. Lohnarbeit ist annehmbar, Sklaverei nicht.

Wenn Hegel vom „absolutes *Zueignungsrecht* des Menschen auf alle Sachen“ spricht[78], könnte das möglicherweise die Gedanken zur Idee bei beispielsweise Thomas von Aquino führen, dass die Menschen die Erde und ihr Gutes vom Schöpfer erhalten haben und deshalb das Recht haben, dass jeder einer sich Privateigentum davon zueignet[79]. Aber die Menschen – d. h. alle Menschen – sollen sicherlich kollektiv bei Thomas (gleich mit allen Menschen zusammen) und distributiv bei Hegel (gleich mit jedem einen für sich von den Menschen) verstanden werden. Es handelt sich nicht wie bei Thomas um ein voriges gemeinsames Gebrauchsrecht auf alles.

Wenn Hegel in seiner Darstellung des Eigentums keine Argumente dafür gibt, dass Privateigentum ethisch berechtigt ist, und wenn er keine geschichtlich-genetische Beschreibung des Entstehens des Eigentums gibt, was ist da die Pointe in sei-

[72] Hegel, a. A., § 241 Zusatz.

[73] Siehe Kap. VII: Das Bearbeitungsargument.

[74] Vgl. Hegel, a. A., §§ 43 und 48, aber vor allem § 57, wo das Besitzergreifen des Menschen von sich selbst unter der Hauptrubrik „Besitznahme“, Unterabteilung „Formierung“ behandelt wird.

[75] Hegel, a. A., §§ 41 und 42.

[76] Hegel wendet den Ausdruck „entäussern“ an, der ja den Stamm „äusser“, hat.

[77] Hegel, a. A., § 66.

[78] Hegel, a. A., § 44. Vgl. auch in § 52 den Ausdruck „das allgemeine Zueignungsrecht der Naturdinge“.

[79] Siehe Kap. V: Das Recht des Menschengeschlechts, die äusseren Dinge zu brauchen.

ner Darstellung? Hegel zeichnet eine Entwicklung zu immer grösserer Wirklichkeit, Komplexität, Rationalität. Es ist eine Entwicklung vorwiegend im Sinne einer logischen Folge, wo der spätere Begriff aus den früheren erfolgt. Sie wird mehr oder weniger vollkommen in geschichtlich existierenden Erscheinungen wiedergefunden.

Das Privateigentum folgt zunächst aus dem Begriff des freien und rationalen Willens. Eine Person zu sein ist für Hegel dasselbe wie ein Träger der Rechte zu sein, und das ist auch dasselbe wie ein freier und rationaler Willen zu sein. Eigentumsrecht – und übrigens Recht oder Rechtsordnung überhaupt – ist das, was mit Notwendigkeit logisch vom Begriff des freien Willens folgt, und das ist gleichzeitig das, was mit Notwendigkeit geschichtlich sich entwickelt, wenn (in der Geschichte mehr oder weniger) rationale, freie Willen interagieren.

Hegel beschreibt das maximal durchreflektierte und rationale Eigentum. Dies wird mehr oder weniger vollständig in der Welt wiedergefunden, die wir empirisch studieren können. Man könnte vielleicht sagen, dass Hegel die Idealform des Privateigentums darstellt, wenn es nicht so wäre, dass diese Ausdrucksweise die Gedanken zu einer Art abstraktem Musterbild, einer Reinzüchtung des Begriffes im Stil der Ideen Plato's führt. Es ist indessen so, dass etwas höher in Hegels Hierarchie steht, je mehr komplex es ist, und ein Begriff (weiterhin in nicht-hegelschem Sinne) erhebt sich in der Hierarchie, nachdem er mit der umgebenden Wirklichkeit konfrontiert, auf sie angewendet oder in ihr verwirklicht wurde. Deshalb steht das Eigentum als ein abstraktes Recht – vielleicht mit dem Idealtyp des Eigentums in Hedenius' Theorie vergleichbar[80] – niedriger in Hegels System, als das in eine rationale Gesellschaftsordnung eingeordnete Eigentum.

Hegel weist auf die Rationalität und Notwendigheit des Privateigentums. Unter dem Titel „Das abstrakte Recht" zeigt er, wie es mit Notwendigheit entsteht, wenn rationale Willen zusammenwirken. Unter dem Titel „Die Sittlichkeit" zeigt er, wie es mit Notwendigheit bezüglich der Verfügungsfreiheit und des Besitzschutzes in einer rationalen Gesellschaftsordnung eingeschränkt wird.

Die Pointe in der Darstellung des Privateigentums ist also, kann man sagen, zu zeigen, dass es notwendig und rational ist. Der Grund dazu ist, dass es einen Platz in Hegels System hat; es folgt aus der früheren Stufe in der Hierarchie. Die Begründung der Rationalität des Privateigentums ist also in Hegels ganzem philosophischem System zu suchen: die Entwicklung der Wirklichkeit zu höheren Stufen der Rationalität, Komplexität, Wirklichkeit, des Selbstbewusstseins. Akzeptiert man nicht dieses System, muss man es für wenig überzeugend finden, wenn Hegel behauptet, dass das Privateigentum rational und notwendig sei.

Hegel beschreibt, ebenso wie die früher behandelten Verfasser, wie das Eigentum entsteht, näher bestimmt wie ursprüngliches, originäres Eigentum entsteht. Die früheren Verfasser geben Argumente dafür, dass es ethisch berechtigt ist, dass das Eigentum unter diesen Umständen (Spezifikation, Okkupation etc.) entsteht. Hegel dagegen will beweisen, dass beispielsweise das Entstehen des Eigentums bei Spezifikation eine notwendige Folge der vorigen Stufe in seinem System ist – zunächst

[80] Siehe Kap. II: Hedenius.

des Begriffes des freien und rationalen Willens. Sieht man ein, was ein freier und rationeller Willen ist, so sieht man notwendigerweise auch ein, dass solch einer sich nur im Besitz äusserer Dinge verwirklichen und entwickeln kann. Es handelt sich um die Anwendung eines Begriffes auf die Wirklichkeit. Aber der Zusammenhang hat den Charakter einer logischen Notwendigkeit. Sind die Voraussetzungen – die Beschreibung des freien Willens, und die Beschreibung dessen, was es ist, eine Person zu sein – wahr, so muss der Schlussatz (das Privateigentum) logisch folgen. Sieht man ein, was ein freier und rationaler Willen ist, so muss man auch einsehen, dass ein solcher nur im Privateigentum zum Ausdruck kommen kann.

Die vorher behandelten Verfasser haben versucht, das Privateigentum durch das Zurückführen der positivrechtlichen Regeln auf ausserrechtliche Regeln oder faktische Verhältnisse (beispielsweise Gerechtigkeitsprinzipien oder andere moralische Normen, oder Tatsachen über die Beschaffenheit der menschlichen Natur und desgleichen) ethisch zu begründen. Hegel tut nicht den „Schritt von sein zu sollen" (um nun ein verschwommenes Schlagwort anzuwenden), da sein ganzes System, in welches er das Eigentum einsetzt, eine gleitende Skala zur gleichzeitig immer grösseren Realität und zu immer grösserem Wert ist. Hieraus folgt, dass man nicht sagen kann, dass Hegel irgendwelche naturrechtliche Begründungen des Privateigentums hat.

In Hegels System ist der Eigentumsbegriff eine notwendige Voraussetzung der nachfolgenden Stufen in der Hierarchie. Wenn auch nicht historisch, so logisch geht der Eigentumsbegriff den Begriffen Familie, Korporation, bürgerliche Gesellschaft, Staat voran. Alle sozialen Institutionen bauen auf das Eigentum in verschiedenen Modifikationen und Gestaltungen. Es ist unmöglich, sich eine Rechtsordnung ohne irgendeine Form des Eigentums überhaupt vorzustellen. Der Eigentumsbegriff ist von kategorialer Natur.

Juristische Erscheinungen wie Diebstahl, Busse, Betrug, Miete, Versatz usw. kann man nicht beschreiben, ohne den Eigentumsbegriff anzuwenden. Eine Rechtsordnung ohne irgendeine Form des Eigentums dürfte ganz einfach etwas sein, das keine Ähnlichkeit dazu hat, was wir Rechtsordnung nennen. Das ist leicht zu verstehen, wenn man berücksichtigt, was früher gesagt wurde[81]: das Eigentum in einer bestimmten Rechtsordnung wird durch die Rechtsordnung in ihrer Ganzheit bestimmt. Das Eigentum wird erschöpfend erst durch eine Beschreibung der Rechtsordnung in ihrer Ganzheit und in ihren allen Details beschrieben.

Man kann sich auch die Schwierigkeiten vorstellen, eine Gesellschaft beispielsweise in Übereinstimmung mit der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft ohne Privateigentum zu beschreiben. Man kann sich z. B. fragen, ob eine gerechte Verteilung der Dinge ohne welche Regeln über Besitzschutz aufrechtzuerhalten ist. Ist es auch möglich in einer Gesellschaft, die Überfluss aller begehrten Dinge hat? Geht es, alle Regeln über Verfügungsfreiheit auch in einer Gesellschaft vollkommen altruistischer Bürger zu entbehren? Bedeutet nicht jede Form der Regeln über Besitzschutz und Verfügungsfreiheit eine Form des Privateigentums? Wie wir bei Suarez[82] gese-

[81] Siehe S. 34 f.
[82] Siehe Note 20 zu Kap. V.

hen haben, entsteht das Problem sogar im Paradies vor dem Sündenfall: ist Diebstahl, d. i. willkürlich einem anderen etwas wegzunehmen, in einem Zustand ohne Privateigentum gestattet?

Wenigstens dieser Teil Hegels Darstellung des Privateigentums – die Behauptung, dass der Eigentumsbegriff im oben angeführten Sinne von kategorialer Natur ist – ist völlig sowohl mit Hedenius' Theorie als auch mit der Zwischenbegriffstheorie vereinbar, soweit beide diese, Theorien über die Bedeutung der Eigentumsaussagen sind.

Kap IX Marx über das Eigentumsrecht

Einleitung

Ich habe einige Argumente untersucht, die dafür gegeben wurden, dass es ethisch berechtigt ist, dass jemand etwas privat besitzt. Die Verfasser, deren Argumente untersucht wurden, wurden nach zwei Prinzipien gewählt.

Das wichtigste Prinzip ist gewesen, Verfasser zu erörtern, deren Ansichten über das Privateigentum grosse Durchschlagskraft und geschichtliche Bedeutung gehabt haben. Die behandelten Verfasser, Aristoteles, Thomas, Grotius, Locke und Hegel, sind von diesem Gesichtspunkt aus leicht zu motivieren. Beispielsweise ein Verfasser wie Proudhon, ist von demselben Auswahlsprinzip aus nicht behandelt worden.

Das zweite und zunächst wichtigste Prinzip ist gewesen, Verfasser zu wählen, deren Argumente mir heute als interessant erscheinen. Die Argumente können deshalb interessant sein, weil sie mir stark vorkommen, oder deshalb, weil sie heute grosse Bedeutung kraft der Autorität deren Urhebers für gewisse Gruppen von Menschen haben. Dass ich darauf verzichtete, beispielsweise Rousseaus und Thiers Argumente zu behandeln, kann von diesem Auswahlsprinzip begründet werden; sie erscheinen mir nicht genügend interessant.

Es hat sich beim Durchgang der Argumente erwiesen, dass die Meinungen der behandelten Verfasser vom privaten Eigentumsrecht sich natürlich als Glieder in einer ununterbrochenen Diskussion einordnen lassen. Spätere Verfasser haben die Ideen von den früheren aufgenommen und sie in einen neuen philosophischen Gesamtheitszusammenhang öftestens gestellt.

Hegels Darstellung hat wenigstens Familienähnlichkeit mit der von Thomas. Unmittelbare Ähnlichkeiten gibt es ausserdem zwischen denen. Beide nehmen z. B. Stellung zur Berechtigung des Privateigentums überhaupt, und beide haben Auffassungen vom Verhältnis zwischen dem Privatinteresse und dem gemeinsamen gesellschaftlichen Interesse betreffend die Eigentumsrechtsverhältnisse.

Es ist nicht schwer, von den hier angegebenen Auswahlsprinzipien aus die Wahl, Marx' Auffassung des Privateigentums zu untersuchen, zu begründen. Die Durchschlagskraft und die geschichtliche Bedeutung der Gesellschaftsphilosophie von Marx' Philosophie ist enorm gewesen. Die Teile seiner Theorie, die Relevanz der Stellungnahme zum privaten Eigentumsrecht haben – und beachten sie, dass ich nicht von Argumenten spreche, noch weniger von ethischen Argumenten, für oder gegen Privateigentum – sind, meine ich, deshalb interessant, weil sie heute von vielen Menschen als autoritativ aufgefasst werden.

Wenn auch Marx keine expliziten ethischen Argumente für oder gegen das Privateigentum gegeben hat, so hat er wenigstens folgende Beiträge zu der früher berichteten Diskussion über das ethisch Berechtigte darin, dass jemand etwas privat besitzt, gegeben.

(1) Marx hat aus Ideen, die an Locke's Lehre erinnern, dass Bearbeitung der Grund des Eigentums ist, und aus Hegels Theorie des Willens, der sich in Dingen objektiviert (von Feuerbach weiter geführt) eine geschichtlich-philosophische Theorie mit grossen Konsequenzen für die Anthropologie und normative Gesellschaftstheorie gemacht.

(2) Marx hat Erläuterungen über die Bedeutung des Privateigentums für die Entwicklung und Vervollkommnung des Menschen gemacht.

(3) Marx hat auf Privateigentum von einer speziellen Art und dessen Bedeutung aufmerksam gemacht, nämlich Privatbesitz der Produktionsmittel.

(4) Marx hat die Doktrinen der individuellen menschlichen Rechte kritisiert.

(5) Marx hat eine implizite Kritik der Aufstellung ethischer Argumente für oder gegen eine gewisse soziale Institution, wie beispielsweise das Privateigentum, gegeben.

Da ich nun wähle, nur diese fünf Momente in Marx' Philisophie zu behandeln, weil sie Zusammenhang mit der früher berichteten Diskussion seit Aristoteles bis Hegel über die ethische Berechtigung des Privateigentums haben, bin ich mir dessen bewusst, dass sie keineswegs ein Gesamtbild der Philosophie von Marx geben. Ich glaube jedoch, dass meine Darstellung dieser fünf Momente ein korrektes Bild von Marx' Auffassung des Privateigentums gibt. Und trotzdem die Belege fast ausschliessend aus Marx' frühere Produktion gewählt sind, glaube ich, dass das Bild auch für den älteren Marx gültig sein kann.

Der Ausdruck „Privateigentum" bei Marx

„Privateigentum" kann bei Marx teils das Recht, etwas privat zu besitzen, bezeichnen, teils kann es das bezeichnen, was privat besessen wird.

„Privateigentum" bezeichnet das Recht privat zu besitzen, beispielsweise wenn Marx verschiedene Besitzformen in der Geschichte[1] erörtert, oder wenn er darüber spricht, dass das Privateigentum durch den primitiven Kommunismus aufgehoben werden wird[2].

„Privateigentum" bezeichnet dagegen dass Besessene, das Eigentum, beispielsweise wenn Marx behauptet, dass „dies *materielle,* unmittelbar *sinnliche* Privateigentum . . . der materielle sinnliche Ausdruck des *entfremdeten menschlichen Lebens*" ist.

In der letzteren Bedeutung wird der Ausdruck oft von Marx in einem besonders weitem Sinne verwendet. Er ist da nicht nur mit dem Eigentum, das eine bestimmte

[1] In Marx, Karl, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 1844, S. 99, ist die Rede davon, dass „das Privateigentum seine natürliche und gesellschaftliche Qualität . . . verloren hat", d. h. dass das Privateigentum in der bürgerlichen Gesellschaft ein unbeschränktes Recht im Gegensatz zum Eigentum im Feudalismus geworden ist. Vgl. Seite 79, Schluss des ersten Abschnittes.

[2] Siehe beispielsweise Marx, Karl, a. A., S. 113.

Person oder auch eine bestimmte Klasse besitzt, gleich, sondern er ist mit der ganzen Aussenwelt gleich, die das Produkt der menschlichen Arbeit ist, insofern das Produkt nicht den Produzenten zugute kommt, sondern für sie etwas fremdes wird. Da diese Aussenwelt, die das Produkt der menschlichen Arbeit ist, eine ökonomische Gesellschaftsordnung umfasst, die durch das Recht, privat zu besitzen, geprägt wird, decken sich die beiden Hauptbedeutungen des Privateigentums, wenn Marx vom Privateigentum in diesem sehr weiten Sinne spricht. Es ist damit identisch, was man besitzt (das, was Menschen produzieren) und es ist identisch mit dem Recht, zu besitzen (was ja in der Gesellschafts- oder Rechtsordnung, die das Produkt davon ist, was Menschen produzierten, einbegriffen ist). Privateigentum ist die Benennung all dessen, was der Mensch geschaffen hat, aber was trotzdem ihm als etwas fremdes erscheint, da er keine Möglichkeit hat, sich das zuzueignen; und all das Geschaffene umfasst eine Rechtsordnung, die durch das Recht, privat zu besitzen, geprägt ist.

Das Bearbeitungsargument wird Geschichtsphilosophie

Ich habe versucht, über einige von den äussersten Gründen zu berichten und sie zu untersuchen, die für das ethisch Berechtigte darin, dass jemand etwas privat besitzt, gegeben worden sind. Bei Aristoteles und Thomas sind die äussersten Gründe vor allem ein Hinweis auf die guten Konsequenzen für das gemeinsame Wohl. Bei Grotius ist der private Besitz ethisch deshalb berechtigt, weil er sich auf ein Übereinkommen stützt; der alleräusserste Grund ist das Prinzip, dass Verträge gehalten werden sollen.

Locke begründet Privateigentum auf mehrere Weisen. Erstens scheint er zu behaupten, dass es ein natürliches Recht ist, das weiter nicht begründet muss. Zweitens gibt er das Recht, das Leben zu unterhalten, als einen äussersten Grund an (Ich habe zu zeigen versucht, dass dieses Argument nicht konklusiv ist). Drittens gibt er das Recht zur Bearbeitung als einen Grund des Rechts, privat zu besitzen, an, und viertens gibt er das Recht zum Okkupierten als Grund für dieselbe Sache an.

Die Spezifikation (Zusammensetzung oder Bearbeitung) und die Okkupation sind der klassischen juristischen Terminologie nach originäre, ursprüngliche Erwerbsarten. Sie werden in den meisten Rechtsordnungen als rechtmässiger Erwerb anerkannt. Aber das, was wir jetzt suchen, ist nicht eine Antwort auf die Frage, „welche Bedingungen erforderlich sind, damit ein positivrechtliches Eigentum vorliegen soll, sondern eine Antwort auf die Frage, welche die äussersten Gründe dazu sind, damit positivrechtliches Eigentum ethisch berechtigt wird.

Die Spezifikation und die Okkupation scheinen da ungenügende Gründe zu sein. Sie lassen die Frage offen: aber warum macht die Bearbeitung und die Okkupation das Privateigentum ethisch berechtigt? Locke gibt einen weiteren Grund dafür, dass die Bearbeitung Recht auf Besitz gibt: jeder Mensch hat das Recht zu seinem eigenen Körper, also hat er auch das Recht dazu, was er mit seinem eigenen Körper bearbeitet hat. Ich habe früher in Frage gestellt, dass hier ein logisch zwingender Zusammenhang vorliegen können dürfte.

Ich habe im Anschluss an Olivecrona die Auslegung abgewiesen, die daruaf ausgeht, dass nach Locke es das Recht zum grösseren Wert ist, den das Produkt durch die Bearbeitung erhält, dass der äusserste Grund dafür ist, dass der Mensch das Recht hat, das zu besitzen, was er bearbeitet hat.

Olivecrona will hinter den Spezifikations- und Okkupationsargumenten einen äussersten Grund für das Berechtigte im Privateigentum sehen, und das hat ungefähr folgende Bedeutung. Jeder Mensch empfindet eine persönliche Identität. Er hat eine persönliche Sphäre, *suum* oder *property*, ein Eigentumsgefühl, das so erweitert werden kann, dass es nicht nur den eigenen Körper, aber auch die nächsten persönlichen Eigentümer und vielleicht mehr entfernte Dinge umfasst. Dass der Mensch ein Ding bearbeitet oder okkupiert bedeutet, dass er diese Persönlichkeitssphäre erweitert.

Dieser Gedankengang, den Olivecrona bei Locke zu finden glaubt (er ist definitiv explizite nicht ausgedrückt), ist, wie es scheint, eine psychologische Erklärung des Entstehens des Eigentumsgefühls. Für einen treuen Schüler Hägerströms genügt es vielleicht, so die psychologischen Mechanismen hinter einer Aussage über ein Recht zu beschreiben. Aber wir suchen jetzt einen logischen konklusiven Grund dafür, dass es ethisch berechtigt ist, etwas privat zu besitzen, wenn man das bearbeitet oder okkupiert hat. Das Identitätserlebnis oder das Eigentumsgefühl oder das Besitzgefühl (wie man nun die Empfindung benennen will), dessen Existenz wird ein Argument dafür, dass es ethisch berechtigt ist, privat zu besitzen, erst wenn man die Voraussetzung hinzufügt: man soll das Eigentumsgefühl respektieren. Diese Voraussetzung ist nicht unbestritten.

Selbst habe ich angenommen, dass man sich vorstellen kann, dass ein Gerechtigkeitsprinzip Locke's äusserste Begründung dafür ist, dass Okkupation und Spezifikation begründet, dass Privateigentum ethisch berechtigt ist. Das Prinzip dürfte sein: es ist gerecht, dass der, der sich durch Bearbeitung (oder Benutzung) eines Dings angestrengt hat, mit Verfügungsfreiheit über das Ding und Besitzschutz im Verhältnis zum Ding belohnt wird. Es dürfte sich also um ein Verteilungsprinzip von Verdienstcharakter handeln.

Für Hegel ist es der freie rationale Willen, der Privateigentum konstituiert. Der Willen kommt zum Ausdruck in der Okkupation, der Spezifikation oder in einem reinen abstrakten Willensausdruck. Das Privateigentum wird weder durch die guten Konsequenzen (vgl. Aristoteles und Thomas) noch durch irgendein Übereinkommen (vgl. Grotius) begründet, sondern eher durch die Tatsache der Besitznahme selbst (insofern sie Ausdruck des Willens ist).

Legt man Locke so aus, dass seine äusserste Begründung des ethisch Berechtigten im Privateigentum entweder die Besitznahme selbst als solche (durch Okkupation oder Spezifikation), oder ein dahinterliegender Gedankengang, solcher, den Olivecrona aus Locke's Darstellung herauslesen will, ist, dann kann man vielleicht Hegels Theorie als eine Explikation der Idee von Locke sehen.

Nach Hegel ist es nicht die Persönlichkeitssphäre im allgemeinen, die sich so erweitert, dass sie äussere Dinge umfasst. Es ist etwas mehr Spezielles, etwas, was zur Essenz des Mensches gehört, nämlich der freie und rationale Willen. Primär handelt es sich zwar um einen überindividuellen, kollektiven Willen, der in sozialen Institu-

tionen (zunächst in der Einrichtung des Privateigentums) zum Ausdruck kommt. Aber der Gedankengang wird auch, wie früher gezeigt wurde, auf individuelle Instanzen des Besitzes (der Besitz einer Person von etwas) angewendet.

Wenn auch Hegel kein Argument für die ethische Berechtigung des Privateigentums über die nackte Tatsache der Besitznahme hinaus gibt, so verknüpft er diese Tatsache auf essentialistische Weise mit dem Wesen des Menschen, d. i. mit seinem freien, rationalen Willen. Der Mensch *ist* so einer, dass er seinen Willen in den äusseren Dingen ausdrückt, und dies ist vernünftig.

Nach Hegel objektiviert der kollektive Mensch und auch der individuelle Mensch seinen Willen in sozialen Institutionen respektive in äusseren Dingen. Marx stellt sich auch vor, dass der kollektive Mensch und das Individuum sich in der Umwelt objektivieren. Aber wenn Hegel vom freien und rationalen Willen spricht, spricht Marx von allen Fähigkeiten des Menschen – Energie, Fantasie, Intelligenz, Körperkräfte etc. – als das, was den Menschen in der Umwelt objektiviert. Dies geschieht in der Arbeit, d. h. in der Bearbeitung und in der Herstellung für menschliche Zwecke.

Es kann scheinen, als ob Hegel von weniger materiellen Verhältnissen sprach, als was Marx tut. So muss es gar nicht der Fall sein. Hegel bezweckt sicher auch immer die konkrete Bearbeitung der Umgebung durch den Menschen. Anderseits kann es scheinen, dass Marx Arbeit in mehr beschränkten Sinne, Handwerk und Industrie, bezweckt. Aber auch für Marx geht es immer um Bearbeitung der Umwelt durch den Menschen, um sein ganzes Verhältnis zur Umwelt.

Für Marx, ebenso wie für Hegel, ist die Bearbeitung der Umwelt Ausdruck des Wesens des Menschen. Das freie, bewusste Produzieren ist kennzeichnend für die Gattung des Menschen[3]. Hegels Philosophie war eine Hierarchie, die auf immer höheren Grad der Wirklichkeit, Rationalität, Komplexität, Güte und Selbstbewusstsein hinwies. Das Selbstbewusstsein bedeutet, dass der Geist sich selbst in seinen Objektivierungen erkennt. Feuerbach hat dies so ausgelegt, dass der Mensch sich selbst im Objekt seiner Gedanken und seiner Arbeit erkennt. Wenn der Mensch ein Ding sieht, sieht er gleichzeitig, wie er es sieht. D. h., er ist sich des Kenntnisprozesses bewusst. Das Tier sieht nur das Ding[4]. Marx erklärt: „Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*: indem er sich nicht nur wie im Bewusstsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt, und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut"[5]. Der Mensch wird sich seiner selbst durch seine Arbeit bewusst, so lege ich Marx aus, teils dadurch, dass er die Gesellschaft als ein Produkt der menschlichen Arbeit sieht, teils dadurch, dass er sich des Arbeitsprozesses selbst bewusst ist[6].

[3] Marx, a. A., S. 88: „Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben . . . die freie bewusste Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen".

[4] Feuerbach, a. A., S. 1–4.

[5] Marx, a. A., S. 89.

[6] Marx, a. A., S. 88. Marx, Das Kapital, I, S. 178: „Was aber von vornhereien den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut."

Dass der Mensch ein Ding bearbeitet, bedeutet, nach Marx, dass er seine Kraft und Intelligenz und andere Fähigkeiten auf das Ding verbraucht. „Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand“[7]. Das bedeutet teils, dass er diese Fähigkeiten von sich abgibt. Er hat einen gewissen Teil seiner menschlichen Mittel auf ein gewisses Objekt verbraucht. Er kann diese Mittel nicht zurück bekommen, er kann auch nicht wählen, sie auf ein anderes Objekt zu verbrauchen.

Das bedeutet teils auch, dass die Arbeit mit dem Ding im Dinge verkörpert worden ist und hiermit zum Dinge gehört. Die Arbeit hat im Ding Platz genommen[8]. Die Arbeit macht im Ding dessen Wert aus[9]. Es scheint, dass der dahinterliegende Gedankengang ist, dass ein Ding durch die Arbeit sich verändert; hierdurch entsteht ein neues Ding, das aus dem alten Ding plus die zugeführte Arbeit besteht.

Die Objektivierung ist etwas positives und notwendiges; hierin ist Marx mit Hegel einig. Wenn das Produkt der Arbeit des Menschen ihm zugute kommt, entwickelt er höhere Fähigkeiten und Bedürfnisse[10]. Es geschieht eine Wechselwirkung zwischen dem Menschen und seiner ganzen Umgebung[11]. Dass der Mensch ein soziales Wesen oder ein Gattungswesen ist, bedeutet u. a., dass er ein richtiger Mensch erst in diesem Zusammenspiel mit der Umgebung wird. Es ist die Bearbeitung, die den Menschen zum Menschen macht[12].

Dass man das Recht zu dem Bearbeiteten hat, war für Locke ein Hauptargument für die ethische Berechtigung des Privateigentums. Man hat angenommen, dass der Grund dafür seinerseits (also der äusserste Grund für die ethische Berechtigung des Privateigentums) entweder (a) dass die Bearbeitung Grund für einen höheren Wert des Dings gibt, oder (b) dass der Bearbeiter durch seine Anstrengung sich des Besitzes des Dinges verdient gemacht hat, oder (c) dass die Bearbeitung bedeutet, dass man „seine Persönlichkeitssphäre erweitert“ auf den Umfang des betreffenden Dinges, für Locke sein dürfte.

Das, was Marx über die Bearbeitung der Welt durch den Menschen zu sagen hat, ist kein explizite ethisches Argument sei es vom Typ (a), (b) oder (c). Das, was darüber gesagt wird, dass der Mensch Dinge bearbeitet, soll jedoch implizite als Begrün-

[7] Marx, a. A., S. 83.

[8] Marx, a. A., S. 83: „Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit.“

[9] Marx, Das Kapital, I. S. 189: „Wir wissen, dass der Wert jeder Ware bestimmt ist durch das Quantum der in ihrem Gebrauchswert *materialisierten Arbeit* . . . “

[10] Marx, a. A., S. 120: „. . . erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige *Sinne*, Sinne, welche als *menschliche* Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt.

[11] Marx, a. A., S. 116: „Das *menschliche* Wesen der Natur ist erst da für den *gesellschaftlichen* Menschen . . . Erst hier ist ihm sein *natürliches* Dasein sein *menschliches* Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden.“

[12] Marx, a. A., S. 120: „also die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht, gehörte dazu, sowohl um den *Sinn* des Menschen menschlich zu machen, als um für den ganzen Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens entsprechenden *menschlichen Sinn* zu schaffen.“

dung dessen dienen, dass der Mensch das Recht hat sein Arbeitsprodukt sich zuzueignen. Es ist wohl dann ein Gedankengang im Stil von (c), der impliziert ist. Der Mensch legt einen Teil von sich selbst – Kräfte, Intelligenz, Fantasie etc. – in das Arbeitsprodukt. Das Produkt wird vermenschlicht. Deshalb dürfte es so sein, dass der Mensch sich das Produkt zueignet.

Privateigentum und menschliche Selbstverwirklichung

Kommt das Arbeitsprodukt dem Menschen nicht zugute, entwickelt sich der produzierende Mensch und seine Bedürfnisse nicht. Er gibt nur von sich seine menschlichen Reserven, die er in das Arbeitsprodukt niederlegt, erhält aber nichts wieder, oder nur einen kleinen Ersatz in Form eines Lohns, der ihm ermöglichen soll, zu überleben und zu arbeiten. Der Mensch wird arm gemacht[13]. Das Arbeitsprodukt – ja, die ganze durch den Mensch produzierte Umwelt – wird für ihn etwas Fremdes[14].

Da der Mensch selbstbewusst dadurch wird, dass er sich selbst in der durch ihn selbst produzierten Umwelt und im Wechselspiel mit dieser (durch die Bearbeitung) erkennt, wird er gleichzeitig sich selbst fremd, da er dem Arbeitsprodukt fremd wird.

Das Privateigentum, in der Bedeutung das was privat besessen wird (d. h. das Arbeitsprodukt und äusserst die ganze durch Menschen bearbeitete Umwelt, die ja eine durch das Recht privat zu besitzen geprägte Gesellschaftsordnung umfasst), ist das Resultat der entfremdeten Arbeit[15]. Die entfremdete Arbeit ist die Ursache des Privateigentums.

Das Privateigentum, in der Bedeutung des Rechts, privat zu besitzen, ist die Ursache der Entfremdung dem Arbeitsprodukt und dem Arbeitsprozess (die entfremdete Arbeit) gegenüber[16].

Hieraus das Paradox, dass die entfremdete Arbeit, nach Marx, die Ursache des Privateigentums ist, gleichzeitig als er behauptet, dass das Privateigentum die Ursache der entfremdeten Arbeit ist.

[13] Marx, a. A., S. 82: „Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt". A. A. S. 83: „Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen. Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst. Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mer ihm, sondern dem Gegenstand. Je grösser also diese Tätigkeit, um so gegenstandsloser ist der Arbeiter."

[14] Marx, a. A., S. 83: „Die *Entäusserung* des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, dass seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äussern* Existenz wird, sondern dass sie *ausser ihm* unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, dass das Leben, was er dem Gegenstand verliehen hat, ihm feindlich und fremd gegenüber tritt."

[15] Marx, a. A., S. 91: „Das *Privateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der *entäusserten Arbeit*, des äusserlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst."

[16] Marx und Engels, Die Deutsche Ideologie, S. 34–40.

Privateigentum ist also ein definitives Hindernis der menschlichen Entwicklung. Es muss aufgehoben werden. Es genügt jedoch nicht, all Privateigentum aufzuheben und es mit dem Eigentumsrecht aller auf alles zu ersetzen; das wäre gleich unangemessen, wie Ehefrauen gemeinsam zu besitzen[17].

All Privateigentum zu verbieten wäre nur Ausdruck einer anderen Seite des egoistischen Privatbesitzes: des Neids[18]. Zu einem primitiveren Gesellschaftsstadium vor dem, das durch Privateigentum geprägt ist, zurückzugehen, wäre, zur Armut zurückzukehren[19].

Die Aufhebung des Privateigentums, die auch der Entfremdung ein Ende macht, wird dagegen dadurch gekennzeichnet, dass selbst die egoistische Begierde, zu besitzen, verschwunden ist[20]. Die Menschen leben in intensivem Produzieren für immer grössere Bedürfnisse und im Aneignen des Arbeitsresultats mit allen Sinnen[21]. Ihre Sinne sind richtige menschliche Sinne geworden. Der Mensch ist nämlich ein soziales Wesen, was bedeutet, dass er sich als Mensch nur in produzierender Zusammenarbeit mit anderen Menschen verwirklicht, nicht in egoistischer Konkurrenz[22].

Die Abwesenheit der Besitzbegierde und der Überfluss, der durch die freie und intensive Arbeit geschaffen wird, machen, dass keine Rechtsregeln über das Eigentum erfordert werden. Der Staat wird aufgelöst – der Staat, dessen vorwiegender Zweck sowohl nach Locke als auch nach Hegel war, das Privateigentum zu schützen.

Im Parismanuskript heisst es: „Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, dass ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben, (er) also als Kapital für uns existiert, oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unsrem Leib getragen, von uns bewohnt etc., kurz *gebraucht* wird. Obgleich das Privateigentum alle diesen unmittelbaren Verwirklichungen des Besitzers selbst wie-

[17] Marx, a. A., S. 112: „Wie das Weib aus der Ehe in die allgemeine Prostitution, so tritt die ganze Welt des Reichtums, d. h. des gegenständlichen Wesens des Menschen, aus dem Verhältnis der exklusiven Ehe mit dem Privateigentümer in das Verhältnis der universellen Prostitution mit der Gemeinschaft."

[18] Marx, a. A., S. 112: „Dieser Kommunismus – in dem er die *Persönlichkeit* des Menschen überall negiert – ist eben nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches diese Negation ist. Der allgemeine und als Macht sich konstituierende *Neid* ist nur die versteckte Form, in welcher die *Habsucht* sich herstellt und auf *andre* Weise sich befriedigt."

[19] Marx, a. A., S. 112: „Wie wenig diese Aufhebung des Privateigentums eine wirkliche Aneignung ist, beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur *unnatürlichen* Einfachheit des *armen* und bedürfnislosen Menschen . . .".

[20] Marx, a. A., S. 118: „. . . so ist die positive Aufhebung des Privateigentums, d. h. die *sinnliche* Aneignung des menschlichen Wesens und Lebens, des gegenständlichen Menschen, der menschlichen *Werke* für und durch den Menschen, nicht nur im Sinne des *unmittelbaren*, einseitigen *Genusses* zu fassen, nicht nur im Sinne des *Besitzens*, im Sinne des *Habens*. Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch. Jedes seiner *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, empfinden, wollen, tätig sein, lieben, kurz alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, sind in ihrem *gegenständlichen* Verhalten oder in ihrem *Verhalten zum Gegenstand* die Aneignung desselben."

[21] Marx, a. A., S. 118.

[22] Vgl. Marx und Engels, Die deutsche Ideologie, S. 78 f, 91 u. 81.

der nur als *Lebensmittel* fasst, und das Leben, zu dessen Mittel sie dienen, ist das *Leben* des *Privateigentums*, Arbeit und Kapitalisierung"[23].

Es verhält sich also nicht nur so, dass der Mensch emanzipiert wird, frei von Entfremdung, wenn er die Dinge gebraucht, ohne das Bedürfnis zu fühlen, sie zu besitzen. Er kann sich geradezu vom Trieb, sie zu verbrauchen, freimachen. Man stellt sich da selbstverständlich die Frage, welches Verhältnis der Mensch zu den Dingen haben soll, wenn er sie nicht verbrauchen soll.

Die Äusserung wird angemessen nur, wenn man bedenkt, erstens dass Marx gegen den Gebrauch für Kapitalisierung spricht; zweitens, dass Marx wahrscheinlich beeinflusst ist durch die Ästhetik der Romantik und durch den Gedanken – der auf Kant (Kritik der Urteilskraft) zurückgeht, dass das Schönheitserlebnis durch ein *uninteressiertes* Wohlbehagen gekennzeichnet ist, eine Erfahrung, die zum Unterschied von anderer Erfahrung eine Einheit begrifflicher Erfahrung und Sinneserfahrung ist; drittens, dass Marx gleich wie Hegel utilitaristische Gedankengänge fremd sind: es handelt sich nicht darum, die Verhaltungsweise zu Dingen daraus zu begründen, was für den Menschen nützlich ist, sondern die dadurch zu begründen, dass sie ein Ausdruck der menschlichen Befreiung und der Erweiterung der Bedürfnisse des Menschen und der Persönlichkeit selbst ist.

„Gebrauch" scheint in diesem Zusammenhang bei Marx etwas von demselben Nebenton wie „usus" bei Thomas zu haben[24]: Nutzen ziehen, Vorteile für sich zu haben. Die richtige Zueignung der Dinge soll einer Art ästhetische Zueignung sein, die durch das individuelle Interesse nicht geprägt ist; die gesellschaftlichen Organe, Institutionen, werden durch das Individuum als seine eigenen Organe, sein erweiterter Körper empfunden; die Zueignung geschieht konkurrenzfrei in Gemeinschaft mit anderen[25].

Besitz der Produktionsmittel

Von den bisher behandelten Verfassern haben nur Thomas, Grotius und Locke Unterscheidungen zwischen verschiedenen Objekten des Eigentums gemacht. Ist es so, dass man gewisse Dinge privat besitzen kann, aber andere nicht?

Grotius meinte, dass man Meere nicht besitzen konnte. Bezüglich dessen herrschten noch die Bedingungen des Naturzustandes: überfliessender Zugang. Deshalb brauchte man keine Übereinkommen über Befugnisse der Einzelnen, d. h. kein Privateigentum[26].

Laut Locke darf man nur so grosses Eigentum besitzen, dass man es benutzen kann, ohne dass es verkommt und dass es genug viel übrigen Menschen zurücklässt.

[23] Marx, a. A., S. 30.
[24] Siehe Kap. V.
[25] „Ausser diesen unmittelbaren Organen bilden sich daher *gesellschaftliche* Organe, in der *Form* der Gesellschaft, also z. B. die Tätigkeit unmittelbar in der Gesellschaft mit andren etc. ist ein Organ einer *Lebensäusserung* geworden und eine Weise der Aneignung des *menschlichen* Lebens." (Marx, a. A., S. 119).
[26] Siehe S. 69 f.

Es ist ein einbegriffener Gedanke, dass man nicht so viel besitzen darf, dass es jemanden anderen schädigt. Locke meinte, dass man Geld von unbeschränkter Menge besitzen kann. Er hatte die falsche Auffassung, dass, da Geld nur einen konventionellen Wert hat, der Zugang dazu unbeschränkt gemacht werden konnte, und dass die Akkumulation einer Person deshalb den Zugang für die übrigen nicht vermindern musste[27].

Marx behandelt speziell eine Art von Eigentum: privatbesessene Produktionsmittel. Der Grund ist natürlich, dass eben der Besitz der Produktionsmittel die Ausbedeutung anderer Menschen möglichmacht. Ja, er wird manchmal als ein Teil der Ursachen selbst der Grundstörung im Verhältnis des Menschen zum ganzen Dasein – der Entfremdung – hervorgehoben[28].

Es ist schwierig zu entscheiden, ob Marx nur das Privateigentum der Produktionsmittel oder all Privateigentum überhaupt aufheben will. Davon, was in Marx' frühem Ökonomisch-philosophischen Manuskript gesagt wird, erhält man den Eindruck, dass alles Privateigentum aufgehoben werden soll; ja eigentlich selbst die individualistische und egoistische Begierde, zu besitzen, die im Gegensatz zur echten menschlichen, freien, ästhetischen und sensuellen Zueignung der Umwelt steht.

Wenn es dagegen, wie im ersten Teil des Kapitals, heisst, dass „Privateigentum, als Gegensatz zum gesellschaftlichen, kollektiven Eigentum, besteht nur da, wo die Arbeitsmittel und die äusseren Bedingungen der Arbeit den Privatleuten gehören"[29], so ist es am meisten angemessen anzunehmen, dass Marx gegen Privateigentum eben der Produktionsmittel argumentiert, wenn dies auch nicht klar ausgesagt worden ist[30].

Kritik der individuellen Menschenrechte

In Marx' Schrift Zur Judenfrage heisst es: „Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist"[31]. Die menschlichen Freiheiten und Rechte, beispielsweise so wie sie in der französischen Erklärung vom Jahre 1789 formuliert wurden, setzen voraus, dass die Menschen egoistisch sind und die Interessensphären untereinander beeinträchtigen wollen. Abgrenzungen der Rechte untereinander braucht man nur, wenn die Individuen konkurrierende Interessen haben. Man braucht sie also nicht in der kommunistischen Gesellschaft.

In der Fortsetzung des Zitats von „Zur Judenfrage" heist es weiter: „Weit entfernt, dass der Mensch in ihnen (scil. Frei- und Rechten) als Gattungswesen aufge-

[27] Siehe S. 76.
[28] Siehe S. 115.
[29] Marx, Das Kapital, S. 924.
[30] Plamenatz meint, dass Marx die Polemik auf zwei Ebenen führe teils gegen Privateigentum im allgemeinen, teils gegen Privateigentum der Produktionsmittel (Plamenatz, Karl, Marx's philosophy of man, a. A. S. 123 f.
[31] Marx, Zur Judenfrage, S. 474.

fasst wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, als ein den Individuen äusserlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit"[32]. Die menschlichen Freiheiten und Rechte setzen auch voraus, dass die Gesellschaft den Interessensphären der Individuen droht. Die Abgrenzung der Befugnisse der Gesellschaft braucht man nur, wenn die Gesellschaft den Individuen gegenüber konkurrierende Interessen hat. Also braucht man sie nicht, wenn die Menschen echte Gesellschaftswesen sind[33].

Es gilt also in der kommunistischen Gesellschaft nicht nur, dass Rechtsregeln, die das Privateigentum definieren, unnötig werden. Das Aufstellen aller Art menschlicher Rechte im Stil der klassischen von der französischen Revolution wird unnötig, da Interessenkonflikte zwischen den Individuen untereinander oder zwischen der Gesellschaft und den Individuen nicht mehr vorliegen.

Ebenso wie für Hegel ist für Marx der äusserste Zweck, vollständig die Privatinteressen mit dem Gemeininteresse zu versöhnen.

Kritik der Aufstellung ethischer Argumente

Die Utopisten, beispielsweise Proudhon, gaben explizite Argumente gegen die ethische Berechtigung des Privateigentums. Das hat Marx nicht gemacht. Marx schildert eine notwendige geschichtliche Entwicklung, die zur kapitalistischen Gesellschaft führt, die wesentlich ihr Gepräge durch das Privateigentum erhält. Er schildert auch, wie das Privateigentum aufgehoben werden wird. Er sagt nicht explizite, dass das Privateigentum moralisch verwerflich ist oder dass es aufgehoben werden soll. Er beschreibt statt dessen, wie das Privateigentum mit Notwendigkeit wegen der Widersprüche innerhalb des kapitalistischen Systems aufhören wird. Hierin kann man eine Ähnlichkeit mit Hegel sehen, der auch nicht dafür plädiert, wie es sein soll, sondern dafür, wie es mit Notwendigkeit sein muss.

Marx' Standpunkt könnte ungefähr dieser sein. Es ist moralisch recht, für eine Gesellschaft zu wirken, die u. a. dadurch gekennzeichnet ist, dass alle Ausbeutung der Menschen aufgehört hat. Aber es ist total sinnlos, solch eine Moral zu predigen, weil das überhaupt keinen Effekt erreicht. Dass eine Gesellschaft ohne Ausbeutung allmählich der gegenwärtigen nachfolgen wird, beruht nicht darauf, dass die Menschen überzeugt werden, dass solch eine Gesellschaft moralisch ist und danach handeln. Solch eine Gesellschaft kommt mit Notwendigkeit. Sowohl die ethischen Stellungnahmen der Menschen als auch ihre Handlungen sind durch die ökonomische Struktur der Gesellschaft determiniert[34]. Wenn sie nicht wählen können, für eine Gesellschaft ohne Ausbeutung zu wirken, so kann es auch nicht ihre Pflicht sein, das zu machen, denn „sollen setzt können voraus". Deshalb ist es nutzlos, eine einzige Reihe darauf zu verlieren, Moral zu predigen.

[32] Ibidem.
[33] Siehe Noten 20–22 zu diesem Kap.
[34] Soziologism nennt Plamenatz eine Theorie, die behauptet, dass „all our opinions . . . including our moral standards, depend upon society and its historical state" (Plamenatz, Man and society, S. 208).

Es ist jedoch eine andere Sache, dass Marx in vielen anderen Zusammenhängen vorauszusetzen scheint, dass die Menschen wirklich Wahlfreiheit und Handlungsfreiheit haben.

Marx gibt einem relativistischen Standpunkt Ausdruck, wenn er wie z. B. in der Kritik des Gotha-Programms[35] schreibt, dass „das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft". Aber es handelt sich um einen deskriptiven Relativismus: man hat in verschiedenen Gesellschaften wechselnde Auffassungen davon, was Recht ist; nicht ein normativer Relativismus. Marx ist nicht der Ansicht, dass es recht ist, Menschen in einem kapitalistischen Gesellschaftssystem auszubeuten, auch wenn die Menschen, die in solch einem System leben, das meinen.

Marx hat teils eine Auffassung davon, was ein guter Gesellschaftszustand ist, teils eine Auffassung davon, welche Eigenschaften authentisch menschlich sind. Die Schilderung der kommunistischen Gesellschaft ist die Schilderung der guten Gesellschaft. Dort herrscht Harmonie zwischen den gegenseitigen Interessen der Individuen und zwischen den Interessen der Individuen und der Gemeinschaft. Dort herrscht Überfluss. Man braucht keine Rechtsordnung. Der authentische Mensch ist einer, der frei und bewusst in Gemeinschaft mit anderen produziert, der sich das Arbeitsprodukt in Gemeinschaft mit den anderen frei vom Bedürfnis zu besitzen und Dinge für sich selbst abzusondern aneignet. Es handelt sich um Individuen, die sozial oder kollektiv geworden sind. Wie so oft oszilliert Marx zwischen dem Begriff eines kollektiven einzelnen Menschen in diesem Sinne und dem Begriff eines kollektiven Menschen ungefähr im Sinne der Menschheit. Für den kollektiven Menschen im letzteren Sinne gilt selbstverständlich, dass er nichts abgrenzen braucht um zu besitzen.

Durch das freie Produzieren und Bearbeiten der Umwelt, in Wechselwirkung mit der Umwelt, wird der Mensch (der kollektive Mensch in beiden Bedeutungen) zu etwas Neuem und mehr Zusammengesetztem verwandelt. Er transzendiert, er reicht über sich selbst hinaus. Wie weit der Mensch sich entwickeln kann, versucht Marx nicht zu bestimmen. Der ideale Mensch ist unendlich; er ist nicht ein statisches Ideal[36].

Nach sowohl Hegel als auch Marx wird ein gewisses Eigentumsverhältnis zu den äusseren Dingen dadurch konstituiert, dass der Mensch sowohl auf der kollektiven als auch auf der individuellen Ebene sich in Dingen objektiviert, seine Persönlichkeit auf den Umfang der Dinge erweitert. Dies geschieht durch Bearbeitung (nach Hegel auch durch Okkupation und durch „Bezeichnung").

Dass diese Objektivierung geschieht, ist für beide Philosophen eine notwendige Stufe in der Entwicklung. Privateigentum ist nach beiden ein notwendiges Entwicklungsglied. Es steht aber nicht höchst in der Entwicklungshierarchie.

Aber das Angehörigkeitsverhältnis, worüber beide sprechen, beschreiben sie auf verschiedene Weise. Hegel spricht davon als Privateigentum. Marx spricht davon als Aneignung.

[35] Marx, Kritik des Gothaer Programms, S. 1024.
[36] Vgl. Heeger, Subjektivität und Transzendenz, S. 246 f. u. 256 f.

Obwohl das Privateigentum für beide ein notwendiges Entwicklungsglied ist, ist es doch völlig klar, dass es für Hegel etwas grundlegend Positives und für Marx etwas gleich grundlegend Negatives ist.

Das Eigentumsverhältnis des Menschen zu Dingen, worüber Hegel als Privateigentum und worüber Marx als eine Aneignung spricht, wird bei beiden auf seinem höchsten Entwicklungsniveau dadurch gekennzeichnet, dass die Interessenkonflikte zwischen Individuen und zwischen Individuen und der Gesellschaft aufgehört haben. Bei Hegel ist es weiterhin die Rede von einem juristischen Recht, obwohl modifiziert zur Harmonie mit dem gemeinsamen Interesse. Bei Marx wird die Aufhebung der Interessenkonflikte so stark betont, dass er den Schluss zieht, dass man irgendwelche Rechte nicht mehr braucht.

Kap X Das Eigentum in einigen gegenwärtigen katholischen sozialethischen Dokumenten

Die Dokumente, deren Argumente für das Privateigentum ich prüfen werde, sind alle autoritativer Ausdruck der katholischen Soziallehre, auch wenn sie im Charakter und in ihrem Hauptzweck teilweise verschieden sind. Das erste, Leo XIII's Enzyklika Rerum novarum, behandelt die sog. Arbeiterfrage. Die spateren nehmen immer weitere sozialethische Problemstellungen auf. Paulus VI's Enzyklika Populorum progressio ist vor allem auf internationale Zusammenarbeits- und Gerechtigkeitsfragen eingestellt.

Es ist keineswegs mein Zweck, ein geschichtliches Gesamtbild der Entwicklung der katholischen Sozialethik zu geben. Es ist nicht einmal der Zweck, ein Gesamtbild dieser sechs Dokumente zu geben. Ebenso wie im unmittelbar vorhergehenden Kapitel will ich nur auf gewisse Gründe weisen, die dafür angeführt wurden, dass das Privateigentum etwas ethisch Akzeptables ist, und danach ein wenig diese Grunde prüfen.

Von Leo XIII bis Johannes XXIII

Leo XIII's Enzyklika Rerum novarum vom Jahre 1891[1] erörtert recht ausführlich die ethische Berechtigung des Privateigentums. Pius XI's Quadragesimo anno vom Jahre 1931[2] und Johannes XXIII's Mater et magistra vom Jahre 1961[3] weisen beide auf die Argumente der Rerum novarum hin, geben aber selber wenige neue Argumente. Ich werde deshalb zuerst ziemlich ausführlich die Argumente in Rerum novarum (RN) behandeln.

Nicht-teleologische Argumente

Naturrechtliches Argument

Das Argument für das Recht, Privateigentum zu besitzen, das die ausführlichste Behandlung erhält und das dispositionsmässig als das wichtigste hervorgehoben wird, ist ein naturrechtliches Argument[4].

[1] Rerum novarum (RN), a. A.
[2] Quadragesimo anno (QA), a. A.
[3] Mater et magistra (MA), a. A.
[4] RN 5.

RERUM NOVARUM

(1)	(1)	(explizite)	Zur Natur des Menschen gehört die Intelligenz oder die Vernunft[5] (zum Unterschied von Tieren).
	(2)	(explizite)	Der, der die Intelligenz oder die Vernunft hat, planiert für die Zukunft.
	(3)	(explizite)	Um für die zukunft planieren zu können, muss man privat sowohl den Boden als auch das, was er produziert, besitzen[6] (nicht bloss gebrauchen).
	(4)	(implizite)	Es ist recht, seiner Natur gemäss zu handeln.
	(5)	(explizite)	Es ist recht, dass der Mensch sowohl Boden als auch das, was er produziert, besitzt.

Es ergibt sich aus den Voraussetzungen (1) und (4), dass das Argument naturrechtlich ist. Die menschliche Eigenschaft, die für die Formulierung eines Kriteriums für rechtes Handeln angewendet wird, ist Intelligenz oder Vernunft, eine Eigenschaft, die nach Aristoteles und Thomas den Menschen von den Tieren unterscheidet. Wenn RN die Intelligenz (mens) parallell mit der Vernunft (ratio) zunächst als ein Synonym erwähnt, macht es den Eindruck, auf eine mehr klar ausgesprochene empirisch-psychologische Eigenschaft zu zielen. „Vernunft" (ratio) hat einen starkeren normativen Nebenton.

Dieses Argument ist bei Thomas nicht zu finden. Der private Besitz gehört ihm nach zu den positiven Rechten und ist auf ein menschliches Übereinkommen gegründet; er gehört nicht zum Naturrecht.

Das Argument behauptet also, dass der Mensch moralisches Recht hat, nicht nur Dinge zu gebrauchen, sondern sie auch ständig zu besitzen, d. h. den Besitzschutz zu geniessen. Dem Menschen kommt „das Recht, dauerhaft und ständig zu besitzen", zu[7]. Dies wird dem Recht, privat zu besitzen, gleichgestellt.

Die Behauptung in der Voraussetzung (3) scheint zweifelhaft zu sein. Kann der Mensch nicht seine Vernunft und seine Intelligenz gebrauchen und für die Zukunft planen auch wenn er den Boden und seinen Ertrag gemeinsam mit anderen Menschen besitzt? Vorausgesetzt natürlicherweise, dass er und alle die übrigen einen Einfluss auf die Planung durch gemeinsame Beschlusse haben. Das Argument dürfte man also auch dafür verwenden können, um sozialistischen Besitz zu begründen (der in der Enzyklika dem staatlichen und dem kommunalen Besitz gleichgestellt ist[8], vorausgesetzt, dass er Mitbeeinflussung der Beschlusse über Eigentum umfasst).

Das Argument behauptet, dass man das Recht hat, privat nicht nur den Ertrag des Bodens, das Arbeitsprodukt, sondern auch den Boden selbst, d. h. das Produk-

[5] mens seu ratio; ibidem.

[6] „. . . in homine esse non modo terrenorum fructuum, sed ipsius terrae dominatum aporteat . . ."; RN 6.

[7] „. . . stabili perpetuoque iure possidenda . . ."; RN 5.

[8] RN, Seite 3: „. . . der gemeinsame Besitz aller . . . administriert durch Beamten, die entweder einer Gemeinde oder dem ganzen Staate vorstehen". „. . . communia universis singulorum bona . . . procurantibus viris qui, aut municipio praesint, aut totam rempublicam gerant".

tionsmittel, zu besitzen[9]. Die Unterscheidung des Besitzes des Bodens vom Besitz des Ertrags kommt auch bei Thomas vor. Die Betonung des Rechts, Boden privat zu besitzen, ist sicher in der Polemik mit dem Marxismus gemacht.

Es wird ein paar Male in der Enzyklika[10] gesagt, dass der Mensch das Recht hat, und sogar die Pflicht, sich zu ernähren. Das befiehlt die Natur[11]. „Das Recht, das Leben und den Körper zu schützen, hat der Mensch von der Natur vor der Bildung irgendeines Staates"[12]. Dieser Gedankengang kann jedoch nicht, wie bei Locke[13], das Recht, privat zu besitzen, direkt begründen. Im letzteren von den beiden zitierten Zusammenhängen kann er das Recht zu einem genügenden Lohn begründen, einem Lohn, der mit der Gerechtigkeit nicht im Widerspruch steht.

Das Bearbeitungsargument

Im nahen Anschluss an Thomas (Summa theologica II–II q 66 ad 1) behauptet die Enzyklika, dass die Tatsache, dass Gott den Menschen die Erde gegeben hat, an und für sich kein Verbot des Privateigentums in sich einschliesst. Das bedeutet nur, dass keinem Einzelnen ursprünglich gewisse bestimmte Besitztümer zugeteilt worden sind[14]. Diese Auslegung der Thomasstelle ist in voller Übereinstimmung mit der, die ich früher[15] vorgeschlagen habe. Aber die Enzyklika erklärt danach, dass es dem „Fleiss der Menschen und den Institutionen der Völker" überlassen wurde[16], die Grenzen des Privateigentums festzustellen.

Die Idee der Enzyklika, dass „der Fleiss der Menschen" („industria hominum") die Grenzen des Privateigentums ziehen soll, kommt nicht bei Thomas vor. Die Enzyklika führt hier eine Idee ein, die wahrscheinlich den Zweck hat, das Bearbeitungsargument zu begründen. Dieses Argument gibt es gar nicht bei Thomas.

Die Bearbeitung ist notwendig, heisst es. Erst als der Mensch die Natur bearbeitet hat, kann er sich ihre Gaben zunutze machen[17]. Die Enzyklika beschreibt, wie der Arbeiter durch Beiseitelegen und Sparen zum Besitz der Erde kommt. Der Besitz ist dann nichts anderes als Arbeitslohn, obwohl in einer anderen Form. „Hierin besteht", heisst es, „der Besitz sowohl der beweglichen Habe als auch der Liegenschaften"[18].

Hier scheint folgender Gedankengang angedeutet zu sein: Wenn man berechtigt ist, Lohn zu empfangen und ihn zu behalten, einen gewissen Besitzschutz und eine gewisse Verfügungsfreiheit zu haben – etwas, dagegen wohl wenige moralische Ein-

[9] RN 6: „ . . . terrenorum fructuum" respektive „ipsius terrae".
[10] RN 6, 34.
[11] RN 34: „ . . . natura iubet . . ."
[12] RN 6: „ . . . ius ille suum ad vitam corpusque tuendum habere natura ante debuit quam civitas ulla coisset."
[13] Siehe S. 81–83.
[14] RN 7.
[15] Siehe S. 51.
[16] „ . . . industriae hominum institutisque populorum . . .", RN 7.
[17] RN 7.
[18] RN 4: „ . . . in hoc . . . rerum dominium vel movimentium vel solidarum consistit."

wendungen haben konnten - so dürfte man auch das Recht haben, sich Liegenschaften zu schaffen und Kapital zu bilden[19]. In Wirklichkeit ist es ja vom moralischen Gesichtspunkt doch nicht so selbstverständlich, dass man, wenn man eine gewisse Art von Erwerb (durch Lohn) und einen gewissen Besitzschutz und eine gewisse Verfügungsfreiheit über den Lohn akzeptiert, auch andere Arten des Erwerbs und der Übertragung (beispielsweise durch Erbe oder Verkauf) und eine unbeschränkte Verfügungsfreiheit und einen unbeschrankten Besitzschutz akzeptieren muss.

Die Voraussetzung selbst im Gedankengang ist also, dass es moralisch annehmbar ist, Lohn zu empfangen und über ihn zu verfugen. Man muss beachten, dass dies nicht etwas ist, was direkt aus dem Bearbeitungsargument erfolgt. Dieses Argument, so wie es bei Locke und auch in RN wiedergefunden wird, geht ja darauf aus, dass eben die Person, die ein Ding verarbeitet hat, das Eigentumsrecht darauf haben soll. In der späteren Enzyklika Quadragesimo anno wird deshalb der Standpunkt widerlegt, dass der Arbeiter allein das Recht dazu hat, was er durch Verarbeitung zustande gebracht hat. Es wird dort behauptet, dass gleichfalls der Einsatz des Kapitals auch für das Arbeitsresultat notwendig ist und folglich zur Verarbeitung mitgehört[20].

RN sagt im Zusammenhang mit der Betonung der Bedeutung der Verarbeitung, dass wir hier einen Beweis dafür haben, dass das Privateigentum in Übereinstimmung mit der Natur ist[21]. Die Enzyklika argumentiert jedoch dafür, dass die Bearbeitung der Erträge der Erde für den Lebensunterhalt des Menschen notwendig ist und dass alle direkt oder indirekt von den verarbeiteten Mitteln der Erde leben; deshalb ist die Verarbeitung in Übereinstimmung mit der Natur; und deshalb ist es moralisch recht, die Natur zu bearbeiten. Aber hiervon folgt ja nicht, dass die Bearbeitung Veranlassung zum Privateigentum geben soll. Das Bearbeitungsargument in RN behauptet, dass die Bearbeitung eines Dings ein Grund ist dafür, dass der Bearbeiter Privateigentum des Dings erhalten soll. Für dieses Argument werden später verschiedene Stützargumente gegeben.

Die Arbeit, die Bearbeitung, ist also laut RN in Übereinstimmung mit der Natur. Aber das Argument dafür, dass es moralisch recht ist, dass Bearbeitung Veranlassung zum Privateigentum gibt, ist nicht naturrechtlich in dem Sinne, in welchem ich von Naturrecht spreche[22]. Das naturrechtliche Argument in RN ist das früher referierte, das von der Intelligenz und Vernunft des Menschen aus argumentiert[23].

Man kann so das Bearbeitungsargument in RN wiedergeben[24]:

RERUM NOVARUM
(II) (1) (explizite) Wenn ein Mensch ein Ding bearbeitet hat, so hat er das Recht, es privat zu besitzen.

[19] Die Idee hat gewisse Ähnlichkeiten mit Nozick's entitlement theory. Vgl. Kap. III, Note 9.
[20] Quadragesimo anno 100.
[21] RN 7; „Qua ex re rursus efficitur, privatas possessiones plane esse secundum naturam."
[22] Siehe S. 39 f.
[23] Siehe S. 123 f.
[24] RN 7.

Das Argument besteht aus einem Bedingungssatz. Ist die Bedingung Bearbeitung erfüllt, so kommt dem Bearbeiter ein gewisses Recht zu. Man kann, meiner Auslegung nach, drei verschiedene Begründungen für dieses Argument im Text finden. Zwei von denen knüpfen an die impliziten Motivierungen für Locke's Bearbeitungsargument an, das verschiedene Ausleger bei Locke finden wollten. Die dritte ist eine Variante von Locke's explizite ausgedrücktem Bearbeitungsargument.

Es heisst beispielsweise, dass „. . . die, die diese Rechte bestreiten (d. h. auf Privateigentum), sehen nicht ein, dass sie den Menschen um das betrügen, was er mit eigener Arbeit (oder eigener Mühe) produziert hat. Denn die Erde, die gepflügt und bebaut wurde mit Werkzeugen und Kräften, verändert sich in hohem Grade: davon, dass sie wild gewesen ist, hat sie Ernte gegeben, davon, dass sie unfruchtbar gewesen ist, ist sie sehr fruchtbar geworden"[25]. Es ist angemessen hieraus ein Argument für das früher erwähnte Bearbeitungsargument von folgender Art herauszulesen:

(A)	(1)	(explizite)	Bearbeitung eines Dings bedeutet, dass das Ding einen grösseren Wert erhält.
	(2)	(implizite)	Es ist gerecht, dass der, der etwas einen grösseren Wert beigebracht hat, belohnt wird.
	(3)	(implizite)	Das Recht, das Ding privat zu besitzen, ist eine relevante Belohnung für den, der dem Ding einen grösseren Wert beigebracht hat.
	(4)	(explizite)	Wenn ein Mensch ein Ding bearbeitet hat, so hat er das Recht, es privat zu besitzen.

Die Prämisse (2) besteht aus einem Gerechtigkeitsprinzip; näher bestimmt aus einem Prinzip der zerteilenden Gerechtigkeit, die ein Verdienstkriterium umfasst; und das, was das Verdienst darstellt, ist das Produktionsresultat, das Produzieren von etwas Wertvollem[26].

Die letztens zitierte Textstelle in der Enzyklika setzt jedoch folgend fort: „Doch ist das, was auf diese Weise die Erde verbessert hat, in sie so eingemengt und tief eingemischt, dass es grösstenteils unmöglich ist, es von ihr zu unterscheiden. Duldet die Gerechtigkeit, dass jemand sich das zueignet und sich dessen erfreut, worüber ein anderer geschwitzt hat? Ebenso wie der Effekt der Ursache folgt, so ist es recht, dass die Frucht der Arbeit denen zufallen soll, die mit ihrer Arbeit dazu beigetragen haben[27].

[25] „Quod cum negant, fraudatum iri partis suo labore rebus hominum, non vident. Ager quique cultoris manu atque arte subactus habitum longe mutat: e silvestri frugifer, ex infecundo ferax efficitur." RN 8.

[26] Siehe S. 83 ff. und 124 f.

[27] „Quibus autem rebus est melior factus, illae sic solo inhaerent miscenturque penitus, ut maximam partem nullo pacto sint separabiles a solo. Atqui id quemquam potiri illoque perfrui, in quo alius desudavit, utrumne iustitia patiatur? Quo modo effectae res caussam sequuntur a qua effectae sunt sic operae fructum ad eos ipsos qui operam dederint, rectum est pertinere." RN 8.

Man kann hier teils ein Argument für das Bearbeitungsargument von folgender Art finden:

(B)	(1)	(explizite)	Bearbeitung bedeutet Anstrengung.
	(2)	(explizite)	Es ist gerecht, dass der, der sich angestrengt hat, belohnt wird.
	(3)	(implizite)	Das Recht, das Ding privat zu besitzen, ist eine relevante Belohnung für den, der sich mit dem Ding angestrengt hat.
	(4)	(explizite)	Wenn ein Mensch ein Ding bearbeitet hat, so hat er das Recht, es privat zu besitzen.

Die Prämisse (2) besteht aus einem Gerechtigkeitsprinzip, das auch in diesem Argument ein Verdienstprinzip für verteilende Gerechtigkeit ist. Aber das, was hier das Verdienst darstellt, ist nicht das Produktionsresultat, sondern die Anstrengung beim Produzieren[28]. Ich habe früher vermutet, dass es am meisten plausibel ist anzunehmen, dass es eine Begründung von eben diesem Typus ist, die Locke's Begründung für das ethisch Berechtigte darin ausmacht, dass Bearbeitung Veranlassung zum Privateigentum gibt[29].

Man kann hier teils auch eine Form des Bearbeitungsargumentes herauslesen, das sehr dem von Locke ähnlich ist. Besonders wenn man es damit kombiniert, was in einem späteren Zusammenhang darüber gesagt wird, dass die Arbeit des Menschen „persönlich ist, weil die Arbeitskraft (eig. die wirkende Kraft) mit der Person zusammengehören und deren volles Eigentum ist"[30].

(C)	(1)	(explizite)	Es ist moralisch recht, dass der eigene Körper und seine Kräfte jedes Menschen eigen ist (proprium).
	(2)	(implizite)	Wenn es moralisch recht ist, dass der eigene Körper und seine Kräfte jemandens eigen ist, so ist es auch moralisch recht, dass das, was er mit seinen eigenen Kräften bearbeitet hat, sein eigen ist.
	(3)	(explizite)	Es ist moralisch recht, dass das, was ein Mensch mit seinen eigenen Kräften bearbeitet hat, sein eigen ist.

Hier entsteht das Problem, wie man die Behauptung auslegen soll, dass etwas eines Menschen proprium oder eigen ist. Sämtliche Auslegungsmöglichkeiten, die betreffend Locke's Aussage erörtert wurden, dass „jeder Mensch das Eigentumsrecht auf (property in) seine eigene Person hat", dürften auch hier möglich sein[31]. „Eigen" oder „proprium" muss in beiden Prämissen und in der Folgerung dasselbe bedeuten. Und wenn ein Schlussatz darüber, dass der Mensch das Eigentumsrecht

[28] Siehe S. 83 ff.
[29] Siehe S. 85.
[30] „. . . ut „personalis" sit (sc labor hominis), quia vis agens adhaere personae, atque eius omnio est propria, . . ." RN 34.
[31] Siehe S. 83.

auf das Bearbeitete hat, erfolgen soll, muss „eigen" mit „etwas, worauf man das Eigentumsrecht hat", gleich sein. Es ist keine unstreitige These zu behaupten, dass jeder Mensch das Eigentumsrecht auf seinen eigenen Körper haben soll. Das kann z. B. nicht billigerweise eine vollständige Verfügungsfreiheit oder einen totalen Besitzschutz umfassen dürfen.

Die hier erwähnten Bearbeitungsargumente und Stützargumente für das Bearbeitungsargument schliessen keineswegs einander aus. Hier, ebenso wie in Locke's Text, ist es völlig möglich, dass sämtliche als Argumente gedacht sind.

Von den Ausgangspunkten aus, dass jeder Besitz schliesslich auf das Resultat eigener Arbeit zurückgeht und dass „nicht alle betreffend Begabung, Kunstfertigkeit, Gesundheit und Stärke gleich sind", ist es leicht, Verschiedenheiten bezüglich der Eigentümer zu verteidigen[32].

Theologisches Argument

„Das göttliche Gesetz bestätigt mit seiner Autorität", heisst es, „und verbietet streng sogar nach etwas, was jemandem anderen gehört, zu trachten"[33]. Danach wird das letzte Gebot des Dekalogs über Begierde zitiert[34].

Das Argument geht also darauf aus, dass die Schrift nicht nur den Diebstahl sondern sogar die Begierde verbietet. Ein Verbot des Diebstahls ist, kann man sagen, dasselbe wie ein Gebot des Besitzschutzes. Dagegen erfolgt aus dem Verbot des Diebstahls nichts betreffend das Recht auf Verfügungsfreiheit.

Übriges

Ein weiteres nicht-teleologisches Argument ist in einer kurzen Stelle am Anfang der Enzyklika angedeutet. Dort heisst es von dem durch den Sozialismus befürworteten Besitz, dass „er die Verhältnisse aller Lohnempfänger dadurch verschlechtern dürfte, dass er ihnen die Möglichkeit entzieht, frei über ihren Lohn zu verfügen und dadurch die Hoffnung selbst darauf zerstört, ihr Familieneigentum zu vergrössern und ihre Situation zu verbessern"[35].

Der Gedankengang kann entweder so ausgelegt werden, dass das Privateigentum eine notwendige Bedingung dafür ist, dass man frei über seine Mittel verfügen können sollte, und dass Freiheit über seine Mittel verfügen zu können eine notwendige Bedingung dafür ist, dass man es besser im Leben haben kann; dass es das Recht eines jeden Menschen ist, es im Leben besser zu haben, und dass deshalb das Privateigentum vorliegen soll. Die schwächste Prämisse ist hier die, die sagt, dass Freiheit über seine Eigentümer zu verfügen eine notwendige Bedingung dafür ist, dass man es besser haben soll. Man kann sich fragen, warum nicht auch eine gemeinsame kollektive

[32] RN 14.
[33] „Idem divinarum legum sanxit auctoritas, quae vel appetere alienum gravissime vetant." RN 8.
[34] Exodus 20:17.
[35] RN 4.

Verfügung über die Eigentümer und ein gemeinsamer Besitz – die ja die Alternative im Zusammenhang sind – bewirken könnte, dass die Menschen es besser hätten.

Oder kann der Gedankengang so ausgelegt werden, dass das Privateigentum eine notwendige Bedingung dafür ist, dass man seine Mittel vergrössern können soll, und dass es ein Recht jedes Menschen ist, seine Mittel zu vergrössern, deshalb soll das Privateigentum vorliegen. In diesem Falle ist es die Prämisse, die das Recht jedes Menschen verteidigt, seine Mittel zu vergrössern, die die schwächste im Gedankengang ist. Ist es wirklich ein Recht, wie die Verfasser der Enzyklika behaupten wollen? Was für ein Heimatrecht hat es in der christlichen Ideentradition?

Teleologische Argumente

Thomas' drei Argumente für die ethische Berechtigung des Privateigentums waren, was ich früher zeigte[36], teleologisch, und gingen von den sozialen Werten aus . Alle drei werden in der Enzyklika wiedergefunden, aber nicht primär als Argumente. Die Hauptargumente für das Privateigentum sind die beiden hier ersterwähnten: das naturrechtliche Argument und das Bearbeitungsargument. Zwei von Thomas' Argumenten treten zum Schluss der Enzyklika als Hinweise auf die guten Konsequenzen des Privateigentums vor. Und eines von ihnen wird als Argument *gegen* den gesellschaftlichen Besitz wiedergefunden.

Es wird darüber gesprochen, dass eine Folge des Privateigentums ist, dass „die Erde erzeugt einen grösseren Überfluss. Da Männer, die wissen, dass sie auf ihrem eigenen arbeiten, viel mehr Lust und Fleiss wahrnehmen . . . Dass solch ein geneigter Wille in hohem Grade zu reichlichem Ertrag und zur Vergrösserung der Eigentümer der Gesellschaft beiträgt, sieht jedermann ein"[37]. Das Argument lautet:

RERUM NOVARUM

(III)	(1)	(explizite)	Wenn die Arbeiter das besitzen, worauf sie arbeiten, arbeiten sie härter.
	(2)	(implizite)	Wenn die Arbeiter härter arbeiten, produzieren sie mehr.
	(3)	(implizite)	Es soll mehr produziert werden.
	(4)	(explizite)	Die Arbeiter sollen das, worauf sie arbeiten, besitzen.

Es ist ungewiss, ob der Gedankengang als ein ethisches Argument für das Privateigentum oder nur als ein Hinweis vorgesehen ist, dass das Privateigentum, für das früher Argumente gegeben worden sind, gewisse positive Konsequenzen hat. *Wenn* er doch als ein Argument dafür ausgelegt werden soll, dass das Privateigentum ethisch berechtigt ist, so kann man einige Bemerkungen machen.

Das Argument führt zum Schluss, dass *der Arbeiter* das, worauf er arbeitet, besitzen soll. Es ist möglicherweise als ein Stützargument für das Bearbeitungsargu-

[36] Siehe S. 57 f.

[37] „. . . . rerum, quas terra gignit, maior est abundantia futura. Homines enim, cum se elaborare sciunt in suo, alacritatem adhibent studiumque longe maius . . . Ista voluntatis alacritas, nemo non videt quam valde cobferat ad ubertatem fructum, augendasque divitas civitatis." RN 35.

ment vorgesehen. Es führt ja nicht zum Schluss, dass das Privateigentum überhaupt ethisch berechtigt sein sollte. Der Schluss, dass der Arbeiter selbst das Bearbeitete besitzen soll, scheint schwervereinbar mit der in einem anderen Zusammenhang verteidigten Idee zu sein, dass man seine Arbeitskraft vermieten kann, wobei das Arbeitsprodukt dem zufällt, der die Arbeitskraft gemietet hat[38].

Das Argument hat grosse Ähnlichkeiten mit Thomas' erstem Argument. Aber bezüglich der Voraussetzung, die den sozialen Wert angibt, der verwirklicht werden soll, unterscheiden sie sich voneinander. Thomas spricht vom Wert, der darin besteht, dass die Dinge auf möglichst gute Weise verwaltet werden[39], während die Enzyklika von grösserer Produktion spricht. Thomas drückt sich qualitativ und die Enzyklika mehr quantitativ aus.

Betreffend den sozialistischen Besitz kommt folgender Gedankengang vor: Sie (d. h. die Auffassung, dass jeder Privatbesitz zum Gemeinbesitz überführt werden soll) ist sehr ungerecht, da sie die legitimen Besitzer vergewaltigt, die Funktionen des Staates zerrüttert und die Gesellschaften im Grunde verwirrt"[40]. Hier gibt es ein Argument folgender Art:

RERUM NOVARUM

(IV) (1) (explizite) Gemeinbesitz verursacht Verwirrung und Unordnung in der Gesellschaft.

(2) (implizite) Man soll so etwas, was Verwirrung und Unordnung in der Gesellschaft verursacht, beseitigen.

---

(3) (implizite) Man soll keinen Gemeinbesitz haben.

In einem weiteren Zusammenhang werden nachträgliche Beispiele der Unordnung gegeben, zu der, nimmt man an, eine sozialistische Form des Besitzes die Veranlassung gibt: „Veränderung und Verwirrung aller Ordnungen", „schwere und abscheuliche Sklaverei", „gegenseitiger Neid", „Verleumdung" und „Uneinigkeit"[41].

Das Argument erinnert an Thomas' zweites Argument für das Privateigentum[42]. Thomas' Argument ging darauf aus, dass es Unordnung wird, „wenn jeder ohne Unterschied all mögliches besorgt", und das scheint eine angemessene Annahme zu sein. Die Enzyklika Rerum novarum polemisiert aber nicht gegen einen völlig ungeregelten Gemeinbesitz, sondern gegen eine spezielle Form des Gemeinbesitzes: den sozialistischen Besitz, wo Staat und Gemeinde steuern und verwalten. Deshalb ist das entsprechende Argument gar nicht so selbstverständlich überzeugend. Wir haben vorher Beispiele des Gedankens gesehen, dass der Gemeinbesitz Gegensätz-

[38] RN 4: „Industriam suam alteris commodare . . ."

[39] Siehe S. 55 f.

[40] „eademque . . . est valde iniusta, quia vim possessoribus legitimis affert, pervertit officia reipublicae, penitusque miscet civitates." RN 3.

[41] „omnium ordinum commutatio perturbatioque", „dura et odiosa servitus", „invidentiam mutuam", „obtrectatione", „discordias", RN 12.

[42] Siehe S. 56.

lichkeiten im Staate beseitigt (Plato[43]) und dass statt dessen der Privatbesitz Veranlassung zu Streitigkeiten gibt (Chrysostomos[44]).

Das Privateigentum „trägt in hohem Grade zu Frieden und Ruhe im Zusammenleben bei", heisst es[45]. Hier wird gesagt, dass das Privateigentum zu Frieden und Ruhe beiträgt. Dies wird im Zusammenhang mit einer Zusammenfassung der Argumente für das Privateigentum gesagt und ist als ein Argument für die ethische Berechtigung des Privateigentums dargestellt, wenn es auch näher – im Unterschied zum naturrechtlichen Argument und dem Bearbeitungsargument – nicht erläutert wird (ausser im Zusammenhang mit der oben erwähnten umgekehrten Formulierung: sozialistischer Besitz gibt Veranlassung zur Unordnung). Es hat deshalb, von der Disposition und vom Kontext zu urteilen, nicht dasselbe Gewicht wie diese.

RERUM NOVARUM

(V)	(1)	(explizite)	Das Privateigentum trägt zu Frieden und Ruhe in der Gesellschaft bei.
	(2)	(implizite)	Man soll Gesellschaftsinstitutionen haben, die zu Frieden und Ruhe in der Gesellschaft beitragen.
	(3)	(implizite)	Man soll Privateigentum haben.

Das Argument erinnert an Thomas' drittes Argument für das Privateigentum. Auch hier gilt, was im Zusammenhang mit der Prüfung des vorigen Arguments gesagt worden ist: es gibt verschiedene Auffassungen darüber, welche Besitzform Veranlassung zu meister Unordnung und Streitigkeiten gibt – der gemeinsame oder der private Besitz.

Als der hervorragendste positive Effekt des Privateigentums wird erwähnt, dass die Klassenklüfte ausgeglichen werden. „Regt man den Fleiss des Volkes mit der Hoffnung an, Besitz auch des Bodens zu erreichen, wird die Folge, dass der Abgrund, der den Überfluss von der Armut unterscheidet, ausgefüllt wird und die beiden Klassen sich einander nähern werden"[46]. Sofern der Gedankengang ein Argument für das Privateigentum sein soll, wird er überzeugend nur wenn man nachweisen kann, dass der Sozialismus zur grösseren Ausgleichung der Klassenklüfte nicht führt.

Weitere Argumente in den Enzykliken Quadragesimo anno und Mater et magistra

Die beiden Enzykliken vom Jahre 1931 respektive 1961 betonen stark im Anschluss an Rerum novarum, dass das Privateigentum naturrechtlich ist[47]. MM sagt ausdrücklich, dass dies auch für das Privateigentum der Produktionsmittel gilt[48].

[43] Siehe S. 42.
[44] Siehe S. 56.
[45] „. . . pacatoque et tranquillo convictu maxime congruant . . ." RN 8.
[46] RN 35: „Iamvero si plebis excitetur industria in spem adipiscendi quippiam, quod solo contineatur, sensim fiet ut alter ordo evadat finitimus alteri, sublato inter summas divitias summamque egestatem discrimine."
[47] QA 49, 56; MM 109.
[48] MM 108, 109.

In QA und MM wird das Bearbeitungsargument angedeutet[49]. Die teleologischen Argumente sind in QA und MM noch mehr als in RN in den Hintergrund gezogen, und es ist noch mehr zweifelhaft, ob sie als Gründe dafür vorgesehen sind, dass das Privateigentum moralisch berechtigt ist[50]. In MM wird darauf hingewiesen, dass das Privateigentum die Veranlassung zu solchen Werten gibt, wie die Würdigkeit des Menschen, Erfüllung der Berufsaufgaben, geborgenes Familienleben, Frieden und Wohlstand[51]. Darüber hinaus gibt es eigentlich nur noch je ein angedeutetes Argument in den beiden Enzykliken QA und MM.

QA hebt hervor, dass laut Tradition seit allen Zeiten zurück die Bearbeitung und die Besitznahme die ursprünglichen Erwerbsweisen sind[52]. Für dass Berechtigte darin, dass die Besitznahme Ursprung zum Privateigentum gibt, werden folgende Gründe gegeben. „Niemand erleidet irgendein Unrecht . . . wenn man das, was niemandens ist, in Besitz ergreift"[53]. Das ist also eine negative teleologische Begründung des Berechtigten darin, dass die Okkupation das Recht gibt, privat zu besitzen:

QUADRAGESIMO ANNO

(1)	(explizite)	Niemand erleidet irgendeinen Schaden, wenn der, der ein herrenloses Ding in Besitz ergriffen hat, es privat besitzen darf.
(2)	(implizite)	Das ist recht, was nicht dazu führt, dass jemand Schaden erleidet.
(3)	(implizite)	Es ist recht, dass der, der ein herrenloses Ding in Besitz ergriffen hat, es privat besitzen darf.

Eine ähnliche Begründung, habe ich früher angenommen, kann man implizite bei Locke[54] finden. Irgendwelche Entsprechung gibt es dagegen nicht in Rerum novarum.

Es ist möglich, dass das Argument nur den Zweck hat, dafür zu plädieren, dass es *nicht ungerecht ist*, dass der erste Okkupant das Eigentum erhält. Die zweite Voraussetzung müsste indiesem Fall sein: Das, was nicht dazu führt, dass jemand Schaden erleidet, ist nicht ungerecht. Die scheint mir leichter zu akzeptieren zu sein.

In MM kommt die Andeutung dessen vor, was man ein Freiheitsargument nennen könnte[55].

„Übrigens", heisst es, „wäre es vergeblich, einzelnen Menschen das Recht zuerkennen, frei in ökonomischen Angelegenheiten zu handeln, wenn man ihnen nicht gleichzeitig die Möglichkeit gestattet, selbst frei über die Dinge, die notwendig sind, um dieses Recht ausüben zu können, zu bestimmen und sie zu verbrauchen"[56].

[49] QA 52; MM 106, 112.
[50] QA 44.
[51] MM 112.
[52] QA 52.
[53] QA ibidem; „Neque . . . ulla fit cuiquam iniuria . . . quae nullius sit, occupantur . . ."
[54] Siehe S. 88.
[55] MM 109, 111.
[56] „Ceterum nequiquam privatis hominibus ius agendi cum libertate in re oeconomica agnoscitur, nisi ipsis pariter facultas permittitur libere deligendi adhibendique res ad illud ius exercendum necessarias." MM 109.

Den Gedankengang dürfte man als Ausdruck eines liberalen teleologischen Arguments von dem Typus auslegen, der im Zusammenhang mit der Prüfung von Hegels Argumenten[57] diskutiert worden ist.

Irgendein solches Argument gab es bei Hegel nicht und auch nicht bei jemandem von den übrigen bisher behandelten Verfassern. Aber die Enzyklika behauptet hier nicht nur, dass das Privateigentum etwas Wertvolles ist, weil es den Wert der individuellen Freiheit verwirklicht. Sie behauptet, dass jeder Mensch ein Recht, das weiter nicht begründet werden muss, zu einer gewissen Freiheit hat, und hieraus folgt, dass in der Gesellschaft das Recht auf Privateigentum herrschen soll.

MATER ET MAGISTRA

(1)	(explizite)	Jeder Mensch hat Recht zu ökonomischer Freiheit.
(2)	(explizite)	Das Recht, über gewisse äussere Dinge zu bestimmen und sie zu verbrauchen, ist eine notwendige Bedingung für ökonomische Freiheit.
(3)	(implizite)	Das Recht, über gewisse äussere Dinge zu bestimmen und sie zu verbrauchen, ist dasselbe wie das Privateigentum.
(4)	(implizite)	Jeder Mensch hat das Recht auf Privateigentum.

Das Argument ist nicht-teleologisch. Es gibt, in der Prämisse (1), ein axiomatisches individuelles Recht an. Es ist ein Recht, das wohl mit einer liberalen Auffassung übereinstimmt. Es ist ein Recht, dass bei keinem von den bisher behandelten Verfassern als Argument für das Privateigentum angeführt worden ist (also auch nicht in den beiden vorher geprüften Sozialenzykliken). Was in die ökonomische Freiheit, von der die Voraussetzung (1) spricht, eingeschlossen ist, ist unklar. Es ergibt sich aus dem fortgesetzten Gedankengang, dass sie die Freiheit umfasst, über Produktionsmittel zu verfügen[58].

Es heisst, dass das Privateigentum die Freiheit der menschlichen Person sichern soll und dass das Privateigentum an Produktionsmitteln sowohl eine Garantie für als eine Anregung zu der menschlichen Freiheit ist[59]. „Die Erfahrung und die Geschichte beweisen, dass dort, wo eine Regierung den einzelnen Menschen den Besitz des fruchtbaren Eigentums (d. h. der Produktionsmittel; meine Anm.) nicht zuerkannt haben, die menschliche Freiheit in wichtigen Hinsichten entweder vergewaltigt oder völlig zerstört wurde . . ."[60]

Es handelt sich hier also um ein induktives Argument, das behauptet, dass in den Fällen, von den wir wissen, die Abwesenheit des Privateigentums der Produktionsmittel zur Unfreiheit geführt hat. Es sind selbstverständlich die kommunistischen Staaten, die bezweckt sind. Die Freiheit, um die es sich handelt, kann nicht nur eine Freiheit sein, privat über Produktionsmittel zu verfügen – da wird das Argument trivial. Es muss billigerweise auch für Freiheit in anderen Bedeutungen gelten, z. B. für

[57] Siehe S. 93.
[58] MM 111.
[59] MM 109.
[60] MM 109.

kulturelle Freiheit. Es ist doch eine offene Frage, inwiefern staatlicher Besitz der Produktionsmittel zu grösserem oder geringerem Grade solcher Freiheit führt, als es das Privateigentum macht.

Alle drei Enzykliken stellen fest, dass das einzelne Individuum Vorrang vor dem Staate hat. „Der Mensch ist älter als der Staat"[61], heisst es in RN. Es ist natürlicherweise nicht nur eine historische Behauptung darüber, was zuerst existierte, sondern auch eine normative Aussage darüber, dass die einzelnen in irgendeiner Hinsicht Vorrang vor dem Staate haben sollen. Dass soll in seinem Zusammenhang in RN das Recht des einzelnen begründen, ohne Eingriff des Staates seinen Unterhalt besorgen zu dürfen. Wenn das ein konklusives Argument für die moralische Berechtigung des Privateigentums sein soll, muss man etwas einbegreifen, was an die dritte Prämisse in Locke's Lebenserhaltungsargument erinnert[62]: Dass man ein Ding privat besitzt, ist eine notwendige Prämisse dafür, dass man es für seinen Lebensunterhalt verwenden können soll. Solch eine einbegriffene Annahme scheint mir falsch zu sein[63].

Dieses Recht, das RN behauptet – das Recht, selbst für seinen Unterhalt zu sorgen – erscheint wenig erstrebenswert für die schwächeren in der Gesellschaft oder für alle die, die sich Eingriff und Stütze wünschen könnten.

In QA wird das Prinzip des Vorrangs des einzelnen von RM zitiert, und aus dem folgert man direkt, dass das Recht auf Privateigentum und das Recht, zu vererben, natürliche Rechte sind, die der Staat nicht aufheben kann[64]. Vielleicht ist der Gedankengang von RN über das Recht des Individuums selbst für seinen Lebensunterhalt zu sorgen unausgesprochen. Vielleicht ist statt dessen die Idee gemeint, dass Rechte der Individuen Vorrang vor Rechten der Gemeinschaft haben sollen. Es ist in solchem Falle eine Idee, die im offenbaren Widerspruch mit Thomas' Gedanke steht, dass das gemeinsame Wohl dem Wohl des einzelnen vorgezogen werden soll[65].

MM spricht davon, dass „einzelne Menschen Vorrang vor der bürgerlichen Gesellschaft haben"[66], und dies soll begründen, dass das Recht, privat zu besitzen, ein natürliches Recht ist. Hier scheint das Prinzip des Vorrangs des Individuums gleichbedeutend mit dem Prinzip, dass „die Gesellschaft auf das Individuum als ihr Ziel eingestellt sein soll"[67], zu sein. Dieses Prinzip scheint völlig unstreitig zu sein, gibt aber kaum welche Anleitung, wenn es sich darum handelt, einen Interessenkonflikt zwischen Interessen zweier einzelner Individuen oder zwischen Interessen eines einzelnen Individuums und einer Gruppe von Individuen zu lösen.

Die Stellung des Privateigentums

In allen den drei Enzykliken, die nun behandelt wurden, wird das Privateigentum als ein natürliches Recht charakterisiert[68]. Das Recht ist unerschütterlich. RN be-

[61] RN 6: „Est . . . homo, quam respublica, senior."
[62] Siehe S. 81.
[63] Vgl. die Kritik der dritten Voraussetzung in Locke's Lebensunterhaltungsargument (S. 82).
[64] QA 49.
[65] Thomas, Summa Theologica II–II q 32 resp.
[66] MM 109: „ . . . singulares homines priores (sunt) civili societate . . ."
[67] MM ibidem: „ . . . civilem societatem ad hominem tamquam ad terminum dirigi oportere."
[68] RN 5 f.; QA 49, 56; MM 109; vgl. Seite 142.

hauptet, dass „das Privateigentum heilig gehalten werden soll“[69]. Es soll, laut QA, „immer unberührt und unverletzt verbleiben“[70]. MM behauptet, dass „das Privateigentum . . . auf ewige Zeiten gilt“[71].

Gleichzeitig zuerkennen indessen alle drei Enzykliken dem Staate das Recht, das Eigentum zu kontrollieren und über es so zu bestimmen, dass es mit dem Gemeinwohl nicht in Widerspruch kommt[72]. QA behauptet, dass gewisse Arten der Eigentümer dem Staate vorbehalten werden sollen, da es eine Gefahr für das gemeinschaftliche Wohl mit sich bringen kann, sie den einzelnen Personen zu überlassen[73] und MM sagt, dass der staatliche Besitz aus Rücksicht auf das Gemeinwohl immer mehr umfassend sein muss[74]. QA betont, dass die Geschichte zeigt, dass das Eigentum nicht unveränderlich ist[75]. Dies muss wohl als Ausdruck der Auffassung ausgelegt werden, dass der Inhalt des Privateigentums, der Grad des Besitzschutzes und der Grad der Verfügungsfreiheit, wechseln können, und dass dies nicht etwas Ungerechtes ist.

Die Erörterung des Gemeinwohls (commune bonum) spielt eine wichtige Rolle in den Enzykliken, u. a. als Masstab eines rechten Gebrauchs des Eigentums. Sie ist aber nicht, wie bei Thomas, der eigentliche Grund für die Einrichtung des Privateigentums.

RN hebt hervor, dass man das Recht, Eigentum zu besitzen, von dem rechten Gebrauch des Eigentums unterscheiden muss[76].

Es ist eine Pflicht, von seinem Überfluss wegzugeben. „Dies ist eine Liebespflicht und nicht eine Gerechtigkeitspflicht – ausser in extremen Fällen –; und sie soll nicht auf rechtlichem Wege gefordert werden“[77]. Es handelt sich also nicht um eine Beschränkung des Privateigentums selbst. QA stimmt dem Unterschied, den RN hier macht, zu und betont: „Denn die Gerechtigkeit (iustitia), die wir kommutativ benennen, befiehlt, dass man die Verteilung des Eigentums respektieren und das Recht eines anderen nicht durch die Überschreitung der Grenzen seines eigenen Eigentums verletzen soll . . .“[78] Iustitia commutativa scheint also als die Pflicht, die Rechte anderer zu respektieren, definiert zu sein. Dass es ungerecht ist, das Recht eines an-

[69] RN 35: „ . . . ius privatorum bonorum sanctum esse oportere“.
[70] QA 49: „ . . . semper . . . intactum inviolatumque amneat oportet“.
[71] MM 109: „ . . . ius privati dominii . . . per omne tempus valet“.
[72] RN 35; QA 49; MM 116 f., 104.
[73] QA 114.
[74] MM 117.
[75] QA 49: „ . . . non . . . immobile.
[76] RN 19.
[77] RN 19: „Non iustitiae, excepto in rebus extremis, officia ista sunt, sed caritatis christianae, quam profecto lege agendo petere ius non est.“ Der Gedankengang hat eine nahe Entsprechung in dem, was Thomas über Almosen sagt (Summa II–II, q 32 a. 6.). Thomas hebt auch in diesem Zusammenhang hervor, dass das Individuum unter gewissen Umständen seine eigenen Interessen den einer grösseren Gruppe opfern kann, da die Ganzheit den Vorrang vor dem Teil hat – eine Auffassung, der in diesen Enzykliken immer wieder widersprochen wird. Siehe RN 6, QA 49 und MM 109.
[78] QA 47: „Etenim possessionum divisionem sancte servare neque, proprii dominii limites excedendo, alienum ius invadere iustitia illa iubet, quae commutativa audit . . .“

deren zu verletzen, wird dann eine analytische Wahrheit. Aber hier handelt es sich um ein ganz spezielles Recht, nämlich das Privateigentum, und inwiefern iustitia commutativa befiehlt, dass es respektiert werden soll, hängt davon ab, ob das betreffende Privateigentum wirklich ein Recht *ist*. Dass es wirklich ein Recht ist, erfolgt natürlicherweise nicht daraus, was iustitia commutativa befiehlt. QA scheint also das Recht auf Eigentum (ius proprietatis) damit zu identifizieren, was iustitia commutativa gebietet. Auf diese Weise erscheint es als eine analytische Wahrheit, dass die Verteilung des Eigentums (possessionum divisia) respektiert werden soll.

QA betont ausdrücklich, dass der Missbrauch des Eigentums nicht mit sich bringt, dass das Eigentum verwirkt wird[79].

Die Enzykliken betonen, dass das Eigentum teils eine individuelle teils eine soziale Funktion hat[80]. Sie verlangen, dass der Besitz so verbreitet werden soll, dass so viele wie möglich davon etwas haben[81]. Sie kritisieren also die sozialistische Ideologie[82]. QA und MM kritisieren den Liberalismus[83]. RN kritisiert die Abarten einer kapitalistischen Produktionsweise[84].

Eigentümlich für QA ist die starke Betonung des Zusammenwirkens zwischen Individuum, Gruppe und Staatsmacht, das sog. Subsidiaritätsprinzip[85]. Eine Diskussion davon fällt jedoch ausserhalb den Rahmen dieser Abhandlung.

Eine Eigenheit des MM ist die sehr starke Betonung der Frage der Verteilung des Eigentums sowohl national[86] als auch international[87].

Paulus VI's Zeit

Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes des Zweiten Vatikankonziliums

Gaudium et spes wurde im Jahre 1965 durch das Zweite Vatikankonzilium angenommen und ist von Paulus VI unterzeichnet[88]. Es ist eine umfassende Schrift, die im ersten Teil die Kirche und die Berufung des Menschen überhaupt behandelt. Im zweiten Teil behandelt sie „einige Probleme von besonderem Gewicht und Bedeutung". Ein von den fünf Kapiteln in diesem zweiten Teil behandelt das ökonomische und soziale Leben. Im zweiten Abschnitt von diesem befindet sich eine Erörterung des Privateigentums.

Im ersten Teile über die Kirche und die Berufung des Menschen behandelt ein von den vier Kapiteln die menschliche Gemeinschaft[89]. Dort wird hervorgehoben,

[79] QA 47.
[80] RN 19; QA 45; MM 119 f.
[81] RN 35; QA 61; MM 113–115.
[82] RN 3 ff.; QA 11, 117, 120; MM 23, 34.
[83] QA 88; MM 23.
[84] RN 2 m. m. Stellen.
[85] QA 79, 81, 85 m. m. Stellen.
[86] MM 68–81.
[87] MM 157–211.
[88] Gaudium et spes (GS), a. A.
[89] GS, 23–32.

dass der Mensch seiner Natur nach sozial ist[90] und dass seine Entwicklung und die der Gesellschaft sich gegenseitig bedingen und dass das Gesellschaftsleben nicht etwas äusserlich Hinzukommendes ist[91].

Das Ziel, das im gemeinschaftlichen Wohl besteht, erfolgt aus dieser gegenseitigen Abhängigkeit – „das Gemeinwohl, oder die Summe von allen Bedingungen des sozialen Lebens, die sowohl Gruppen wie auch einzelnen Mitgliedern eine grössere und schnellere Vollendung zu erreichen erlaubt . . .“[92]. Das Gemeinwohl wird in unseren Tagen „immer mehr universal“[93]; es handelt sich um „das Wohl der ganzen menschlichen Familie“[94].

In diesem Teil wird auch von der Wichtigkeit dessen gesprochen, sich der Würdigkeit der Person bewusst zu sein[95]. Die soziale Ordnung muss immer auf das Wohl der Personen zielen[96] und jedermann muss Ehrfurcht für den Menschen hegen[97]. Die Äusserungen erinnern an das in Rerum novarum und Quadragesimo anno hervorgehobene Prinzip, dass der einzelne Mensch den Vorrang vor dem Staate hat, ein Prinzip das dort das Privateigentum begründet. Hier wird die Forderung nach Rücksicht auf den einzelnen in einem ganz anderen Zusammenhang gestellt. Sie wird mit dem Bibelwort darüber exemplifiziert, dass der Sabbat für den Menschen gemacht ist, und mit dem Gleichnis über den reichen Mann, der für den armen Lazarus keine Sorge trug[98]. Die gegenwärtigen Anwendungen der Forderung ist die Sorge für ausländische Arbeiter und für uneheliche Kinder[99].

Ein Abschnitt in diesem ersten Teil handelt darüber, dass „man über die individualistische Moral hinausschreiten muss“[100]. „Die Pflicht der Gerechtigkeit und der Liebe“[101] erfüllt man durch das Beitragen zum „Gemeinwohl“[102]. Er läuft in die Verkündigung aus, dass Gott die Menschen zur Gemeinschaft und dazu geschaffen hat, dass „die Solidarität ständig wachsen soll“[103].

Nicht-teleologische Argumente

Es fehlen nicht-teleologische Argumente für das Privateigentum. Das Eigentum wird beispielsweise nicht mit dem Naturrecht verknüpft. Es wird von der Bearbeitung gesprochen, sie wird aber im Zusammenhang mit der Begründung des Eigentums nicht angewendet, sondern um zu begründen, dass Arbeit einen Eigenwert hat. Es heisst,

[90] socialis, a. A., 25:1.
[91] GS, 25:1.
[92] GS, 26:1.
[93] „magis magisque universale“, GS, 26:1.
[94] „. . . boni communis totius familiae humanae . . .“, GS, 26:2.
[95] GS, 26:2.
[96] GS, 26:3.
[97] GS, 27:1.
[98] GS, 26:3 und 27:1.
[99] GS, 27:2.
[100] „Quod ultra individualisticam ethicamprogrediendum sit . . .“ GS, 30, der Titel.
[101] „Iustitiae ac caritatis officium . . .“ GS, 30:1.
[102] „. . . bonum commune . . .“ GS, 30:1.
[103] „. . . soliedaritas semper augenda erit . . .“ GS, 32:5.

dass „die Arbeit . . . direkt aus der Person hervorgeht, die die stofflichen Dinge gleichwie mit ihrem Sigill prägt und sie ihrem Willen unterwirft"[104].

Teleologische Argumente

Das Eigentum, das damit begründet wird, dass es zu guten Konsequenzen führt, wird nicht, wie in den früher behandelten Enzykliken oder in den übrigen behandelten Texten, auf einigermassen eindeutige Weise als Privateigentum, besprochen. Hier wird von „proprietas et dominium privatum bonorum"[105], „proprietas ac aliae in bona exteriora dominii privati formae"[106], „proprietas privata aut dominium quoddam in bona exteriora"[107] gesprochen. Das kann wohl mit respektive „Eigentum und Privateigentum", „Eigentum und andere Formen des Privateigentums äusserer Dinge", „Privateigentum oder ein gewisses Eigentum äusserer Dinge" übersetzt werden. Selbst die Wahl der Worte deutet vermutlich einen weniger eindeutigen Eigentumsbegriff an.

„Privateigentum oder ein gewisses Eigentum äusserer Dinge", heisst es, „tragen klar und deutlich dazu bei, dass jedermann einen notwendigen Raum für seine Unabhängigkeit und für die Unabhängigkeit seiner Familie" erhält[108]. Solch eine Selbständigkeit, wird gesagt, gehört zur menschlichen Freiheit[109].

Das Argument scheint eine Variante des Freiheitsarguments in Mater et magistra zu sein. Entweder kann es in Analogie mit diesem so ausgelegt werden, dass es das Privateigentum von einem unbedingten Recht zur Freiheit aus begründet, oder so, dass das Recht teleologisch damit begründet wird, dass es die Selbständigkeit des individuellen Wertes verwirklicht. Es unterscheidet sich vom Gedankengang in Mater et magistra u. a. darin, dass es das Recht, Produktionsmittel zu besitzen, nicht erwähnt.

In Rerum novarum tauchte eine Idee auf, die an Locke's Lebensunterhaltungsargument erinnerte: es ist notwendig, dass der Familienvater das Recht, zu besitzen und zu vererben, hat, damit er seine Pflicht, für die Familie Sorge zu tragen, erfüllen kann[110]. Das Privateigentum ist nach Gaudium et spes eine Quelle der Sicherheit[111] *zusammen mit* dem sozialen Charakter des Eigentums und den Rechten und Diensten der Gesellschaft. Hier werden also Konsequenzen daraus gezogen, dass die Gesellschaft heutzutage vielseitig durch soziale Fürsorge den Unterhalt des Individuums garantiert. Das Privateigentum ist da nicht mehr eine notwendige Bedingung für Sicherheit und Geborgenheit. Das Lebensunterhaltsargument wird in entsprechendem Grad abgeschwächt.

[104] „. . . labor . . . a persona immediate procedit, quae res naturae quasi suo sigillo signat easque suae voluntati submittit." GS, 67:2.
[105] GS, 71, der Titel.
[106] GS, 71:1.
[107] GS, 71:2.
[108] „Proprietas privata aut dominium quoddam in bona exteriora spatium plane necessarium ad personalem et familiarem autonomiam unicuique conferunt . . ." GS, 71:2.
[109] GS, 71:2.
[110] Siehe Seite 81 ff. Vgl. Rerum novarum 10.
[111] causa securitatis, GS, 71:3.

Das erste, was im Abschnitt über das Privateigentum gesagt wird, ist, dass es „zur Selbstverwirklichung der Person beitragt“[112] und ihr die Moglichkeiten gibt, „ihre Aufgaben in der Gesellschaft und im ökonomischen Leben zu erfullen“[113]. Deshalb, heisst es, „ist es sehr wichtig, dass einzelne und Gruppen begünstigt werden, ein bestimmtes Eigentum äusserer Dinge zu erreichen“[114].

Dieser Gedanke ist der, der in Gaudium et spes allerdeutlichst als ein ausdrücklich ethisches Argument fur das Eigentum hervortritt.

(I)	(1)	(explizite)	Ein gewisses Eigentum ausserer Dinge trägt zur Selbstverwirklichung der Person bei.
	(2)	(implizite)	Man soll das begünstigen, was zur Selbstverwirklichung der Person beiträgt.
	(3)	(explizite)	Man soll fördern, dass einzelne Personen und Gruppen ein gewisses Eigentum äusserer Dinge erhalten.

Der Schlussatz im Argument spricht vom Eigentum sowohl einzelner als auch Gruppen. Im Hinblick darauf, was übrigens in Gaudium et spes gesagt wird, ist es angemessen anzunehmen, dass eine Mutmassung stillschweigend mit eingeschlossen ist: einzelne Personen können sich auch durch Mitverantwortung für Eigentum ausserer Dinge in einer Gemeinschaft verwirklichen.

Der Gedanke in Gaudium et spes, der einleitungsweise referiert worden ist, dass der Mensch sozial seiner Natur nach ist und dass er sich in gegenseitiger Abhängigkeit von der Gesellschaft entwickelt[115], ist wert hier erwähnt zu werden. Es heisst auch in demselben Kapitel: „Die Pflicht der Gerechtigkeit und der Liebe wird immer mehr dadurch erfüllt, dass ein jeder im Verhältnis zu seiner Fähigkeit und zu den Bedürfnissen der Mitmenschen zum Gemeinwohl beiträgt, dass er sowohl öffentliche als auch private Institutionen, die die Lebensbedingungen der Menschen zu verbessern versuchen, fördert und ihnen hilft“[116]. Die Pflicht oder die Berufung zur Gerechtigkeit und Liebe zu erfullen und zum Gemeinwohl beizutragen, ist, soll man voraussetzen, der thomistischen Auffassung nach, dasselbe, wie Selbstverwirklichung zu erreichen. In dem Zitat, worauf die hier angeführte Auslegung des Selbstverwirklichungsargumentes baut[117], wird ja auch davon gesprochen, dass das Privateigentum teils zur Selbstverwirklichung teils zur Moglichkeit beiträgt, seine Aufgaben (oder Berufung oder Pflichten – officia) auszuuben. Diese Werte, Selbstverwirklichung und Pflichterfullung, sind sehr nahe verknüpft.

[112] „. . . ad expressionem personae conferant“, GS, 71:1.

[113] „. . . suum munus in societate et oeconomia exercendi . . .“, GS, 71:1.

[114] „. . . valde interest ut, sive singulorum sive communitatum, ad quoddam bonorum exteriorum dominium accessio foveatur.“ GS, 71:1.

[115] Siehe S. 136 f.

[116] „Iustitiae ac caritatis officium magis ac magis adimpletur per hoc quod unusquisque, ad bonum commune iuxta proprias capacitates et aliorum necessitates conferens, etiam institutiones sive publicas sive privatas promovet et adiuvat quae hominum vitae conditionibus in melius mutandis inserviunt.“ GS, 30:1.

[117] Siehe Noten 112 u. 113 oben.

Das Privateigentum ist in Gaudium et spes stärker als in den früher behandelten modernen katholischen Dokumenten unter der Perspektive der Forderung des Gemeinwohls eingesetzt. Das gemeinschaftliche Wohl wurde in den vorher angeführten Einleitungspartien in der Pastoralkonstitution als das übergreifende Ziel „der menschlichen Gemeinschaft" angegeben[118]. Die Überführung „zum allgemeinen Besitz"[119] kann stattfinden, wenn das Gemeinwohl das erfordert. Der Staat hat das Recht, zu verhindern, dass das Privateigentum zum Nachteil des Gemeinwohls missbraucht wird[120]. Hier befindet sich also eine Verteidigung der Enteignung, die an entsprechende Gedanken bei Thomas erinnert, stärker hervorgehoben als in den vorher behandelten Enzykliken.

Die Pflicht, Eigentümer recht zu gebrauchen, bedeutet *nicht*, laut Quadragesimo anno, eine juristische Beschränkung des Privateigentums. In Gaudium et spes wird die Forderung nach rechtem Gebrauch mit der Forderung kombiniert, dass das Eigentum das Gemeinwohl verwirklichen muss, und mit der Theorie, dass die Dinge für alle Menschen auf solch eine Weise bestimmt sind[121], dass man konkrete Folgerungen bezüglich der Situationen zieht, wo die Enteignung des Privateigentums befugt sein kann. Es heisst, speziell mit Beziehung auf die Entwicklungsländer, dass „die, die ihre Reichtümer unfruchtbar behalten, setzen das Gemeinwohl einer ernstlichen Gefahr aus"[122]. Ein grosser Teil des Kapitels über das Privateigentum handelt vom Problem des Grossgrundbesitzes, das im Spekulationszweck behalten und mittelmässig gebraucht wird. Es wird gesagt, dass das Gemeinwohl Enteignung fordern kann[123]. Gaudium et spes führt noch eine Beschränkung des Privateigentums ein, die sich nahe Thomas' Darstellung anschliesst. Wer sich jedoch in äusserster Not befindet, hat das Recht (ius), sich das Notwendige von den Reichtümern anderer zu verschaffen"[124].

Die Pastoralkonstitution hebt hervor, dass wenn das Gesetz, dass die Güter für alle existieren, und der soziale Charakter des Privateigentums unbeachtet gelassen werden, kann das Eigentum zu „schwerer Unordnung" führen[125]. Es ist interessant, die Äusserung mit der Behauptung in Rerum novarum zu vergleichen, dass sozialistischer Besitz zur „Veränderung und Verwirrung aller Ordnungen" führt[126].

[118] GS, 23 ff.
[119] „. . . ad publicam proprietatem . . ." GS, 71:4.
[120] GS, 71:4.
[121] Vgl. Mater et magistra 119.
[122] „. . . bonum commune graviter in discrimen vocant qui opes suas infructuosas retinent . . ." GS, 65:3.
[123] GS, 71:6.
[124] „Qui autem in extrema necessitate degit, ius habet ut ex aliorum divitiis necessaria sibi procuret". GS, 69:1; vgl. Thomas Summa theologica II–II q 66 a 7. Es wird doch in einer Note darauf hingewiesen, dass alle „moralischen Bedingungen erfüllt werden müssen" („omnes conditiones moraliter requisitae servandae sunt").
[125] „. . . gravium perturbationum . . ." GS, 71:5.
[126] Rerum novarum 12; beachte denselben Ausdruck: perturbatio.

Wir haben schon gesehen, dass die Wahl der Worte bezüglich der Ausdrücke für Privateigentum eine Relativisierung des früher absolutifizierten Privateigentums andeutet. Es heisst, dass „die Formen solch eines Eigentums oder Besitzes heute wechselnd sind und es immer mehr werden“[127]. Ebenso: „welche die Eigentumsformen auch sind, und wie sie auch den rechtlichen Institutionen der Völker angepasst sind und nach wechselnden Verhältnissen angewendet werden, so muss man immer beachten, dass die Mittel für alle bestimmt sind“[128].

Das Recht, Privateigentum zu besitzen, ist in Gaudium et spes höchst relativisiert im Verhältnis zu den früher behandelten katholischen Dokumenten. Zum Unterschied von diesen wird es hier *nicht* als ein natürliches Recht benannt. Das Bearbeitungsargument wird auch nicht angedeutet.

Die Argumente für das Privateigentum, die vorhanden sind, sind teleologisch.

Auch in den vorher geprüften Enzykliken spricht man davon, dass das Eigentum auf das Gemeinwohl zielen muss. Aber erst hier in Gaudium et spes wird das Privateigentum immer systematisch und konsequent in Beziehung zu diesem Zweck und zur Forderung nach rechtem Gebrauch der Dinge und zur Idee, dass die Dinge für alle Menschen bestimmt sind, gebraucht.

Thomas' zwei wichtige Beschränkungen des Privateigentums werden aufgenommen: das Recht zur Enteignung wegen Sorge um das Gemeinwohl und das Recht, sich bei äusserster Not Reichtümer des Nächsten anzueignen.

Von den vorher zitierten einleitenden Prinzipien über den sozialen Charakter des Menschen und über die gegenseitige Abhängigkeit zwischen der Entwicklung des Individuums und der Gesellschaft und über das Ziel des Gemeinwohls, das hiervon erfolgt, und bis zu den konkreten Folgerungen über beispielsweise Enteignung des Grossgrundbesitzes, gibt es eine konsequente Argumentierung. Die Begründungen des Privateigentums, die Beschränkungen des Eigentums und die globalen und nationalen Gerechtigkeitsfragen sind in diesen Gedankengang eingeordnet. In dem unmittelbar vorhergehenden Dokumente, Mater et magistra, stand das unveräusserliche natürliche Recht auf Privateigentum unvermittelt Seite bei Seite mit der Forderung nach gerechter Verteilung der Eigentümer national und global.

Populorum progressio

In der Enzyklika Populorum progressio vom Jahre 1967 werden vor allem internationale Entwicklungsfragen behandelt. In dieser Enzyklika wird kein einziges Argument für das Privateigentum angedeutet. Es wird vom Privateigentum gesprochen, aber nur von Beschränkungen darin. Es ist dem Recht aller zu Gütern der Schöpfung untergeordnet[129]. Es ist nicht unbedingt oder unerschütterlich[130]. Es darf

[127] „Formae talis dominii vel proprietatis sunt hodie diversae et in dies adhuc magis diversificantur.“ GS, 71:3.

[128] „Quaecumque formae proprietatis sint, legitimis institutis populorum accommodatae, secundum diversa atque mutabilia adiuncta, ad hanc honorum universalem destinationem semper attendum est.“ 69:1.

[129] Populorum progressio 22.

[130] PP 23.

niemals das gemeinschaftliche Wohl beeinträchtigen. Niemand hat das Recht, Reserven von seinem Überfluss zu sammeln, wenn andere ihn zu ihrem Lebensunterhalt brauchen[131]. Es wird gesagt, dass das Gemeinwohl die Enteignung schlecht benützter Eigentümer erfordern kann[132]. Der ungehemmte Liberalismus, der das Privateigentum der Produktionsmittel als ein unerschütterliches Recht sieht, wird scharf kritisiert[133].

Octogesima adveniens

Octogesima adveniens vom Jahre 1971 hat nur die Form eines apostolischen Briefes von Paulus VI zum Kardinal Maurice Roy, dem Vorsitzenden der Kommission Justitia et pax. Er ist anlässlich des achtzigsten Jahrestages der Erscheinung von Rerum novarum geschrieben, erwähnt aber mit keinem Wort das, was eine so wichtige Sache für Leo XIII in RN war: die Verteidigung des Privateigentums. Nicht einmal das Wort Eigentum kommt in OA vor. OA behandelt eine Menge sozialer Fragen: die Urbanisierung, die Stellung der Frau, die Gastarbeiter, Umweltprobleme etc.

OA erörtert relativ ausführlich, in welchen Hinsichten die Christen mit Sozialisten und Kommunisten zusammenarbeiten können. Er hat eine kurze und kritische Behandlung des Liberalismus.

Die katholische Soziallehre wird behandelt. Das, was zunächst Relevanz für die Frage der Stellungnahme zum Eigentum hat, ist eine kurze Äusserung darüber, dass „man grössere Gerechtigkeit bezüglich der Verteilung des Eigentums herstellen muss"[134] sowohl national als auch international.

Kurze vergleichende Zusammenfassung

Die drei älteren Sozialenzykliken Rerum novarum, Quadragesimo anno und Mater et magistra argumentieren alle für das private Eigentumsrecht in einer Weise die in mehr als einer Hinsicht von der Beweisführung des Thomas von Aquin abweichen. Sie charakterisieren das private Eigentumsrecht als ein natürliches Recht, und geben naturrechtliche Argumente dafür an. Sie benutzen das Bearbeitungsargument. In Mater et magistra kommt noch ein individualistisches Freiheitsargument hinzu. Sie stellen alle die teleologischen Argumente mehr in den Hintergrund; sie führen ebenfalls teleologische Argumente an, die individuelle Werte in sich einschliessen; auf diese Weise spielen die Gemeinwohlerörterungen eine untergeordnete Rolle. Die Priorität des Individuums der Gesellschaft gegenüber wird betont.

Von den hier behandelten späteren Dokumenten versucht Gaudium et spes am konsequentesten das private Eigentumsrecht der Gemeinwohlperspektive unterzuordnen und die Naturrechtsargumente zu vermeiden. Die Enzyklika Populorum pro-

[131] Ibidem.
[132] PP 24.
[133] PP 26.
[134] Octogesima adveniens 43: „Plenior sane iustitia in partiendis bonis instauranda est . . ."

gressio führt keine Argumente für privates Eigentumsrecht an, und Octogesima adveniens nennt überhaupt nicht das Wort „Eigentumsrecht".

Die Verteidigung von dem privaten Eigentumsrecht als einem natürlichen Recht hat in der Geschichte der katholischen Sozialethik nur eine vorübergehende Rolle gespielt; aus thomistischer Sicht ist sie als eine Entgleisung zu betrachten.

Die Diskussion über das private Eigentumsrecht ist mehr und mehr in den Hintergrund getreten. Statt dessen stehen heute die Fragen einer gerechten Verteilung der Güter der Erde im Zentrum[135].

[135] In dieser Hinsicht sehr symptomatisch sind zwei Dokumente von der katholischen Kirche in Brasilien. Siehe Grape-Lantz, a. A., bes. S. 53–55.

Kap XI Abschluss

Ich habe in Kapitel I–III versucht zu zeigen, dass ethische Normen eine sehr wichtige Rolle in der Rechtsordnung spielen, und zwar auf verschiedenen Stufen. Vor allen Dinge bilden sie einen wichtigen Teil des Materials, aus welchem Rechtsregeln „zusammengefügt" werden. Ethische Normen können eine direkte rechtliche Relevanz besitzen. Es ist überhaupt problematisch rechtliche Normen als eine besondere Gruppe abzugrenzen, um aus dieser beispielsweise die ethischen Normen hervorzuheben. Ausserdem können ethische Normen explizite in Gesetzesregeln enthalten sein. Und ethische Normen werden aktualisiert, wenn es darum geht ein neues Gesetz zu entwerfen oder dazu Stellung zu nehmen, ob es berechtigt oder gar eine Pflicht sei, einem gewissen Gesetz oder einer ganzen Rechtsordnung zu befolgen.

Man kann, meines Erachtens, die Diskussion über die ethische Berechtigung des privaten Eigentums nicht auf die Frage begrenzen, unter welchen Bedingungen ein moralisch begründetes Recht auf Eigentum entsteht, also die Frage, welche Erwerbsweisen moralisch akzeptabel sind (und noch viel weniger die Frage, welche originären Erwerbsweisen ethisch berechtigt seien – was jedoch oft vorgekommen ist). Man muss billigerweise diskutieren, welchen Grad von Verfügungsfreiheit respektive Besitzschutz das private Eigentumsrecht beeinhalten sollte. Verfügungsfreiheit und Besitzschutz werden von einer grossen Anzahl Rechtsregeln beeinflusst, ja, eigentlich von der ganzen Rechtsordnung. Ein rechtliches Institut wie das private Eigentumsrecht innerhalb einer gewissen Rechtsordnung moralisch zu beurteilen, bedeutet also, dass man die ganze in Frage kommende Rechtsordnung moralisch beurteilt.

Es hat sich bei der Prüfung der Argumente für das Privateigentum bei den behandelten Verfassern erwiesen, dass sie Glieder in einer zusammenhängenden Diskussion sind, in der gewisse Argumente in verschiedenen Variationen immer wieder erscheinen und wo gewisse Themen zurückkommen. Lässt mich abschliessend einige Zusammenfassungen der Standpunkte in dieser Diskussion durch Jahrhunderte über die moralische Berechtigung des Privateigentums machen. Und lässt mich gleichzeitig auch meine eigene Auffassung der Argumente und Standpunkte kurz zusammenfassen.

Teleologische Argumente machen die Argumentation in gewissem Masse leichter dadurch, dass sie sowohl Tatsachen – als auch Wertvoraussetzungen enthalten, und dadurch, dass sie nicht, wie verschiedene nicht-teleologische Argumente axiomatische Rechte feststellen. Tatsachenvoraussetzungen sind jedoch unerhört schwierig zu verifizieren oder zu falsifizieren. Das bezieht sich zum Beispiel auf die Behauptung, dass das Privateigentum zu grösserem oder geringerem Wohlstand führt oder dass es zu Ruhe und Ordnung führt oder zu Streitigkeiten in der Gesellschaft. Solche Behauptungen sind so unerhört generell formuliert und müssen erst spezifiziert werden, bevor sie beispielsweise irgendwelche Vergleiche zwischen zwei Gesellschaftssystemen mit grösserem respektive geringerem Grade des Privateigentums gestatten

(eine Gesellschaft ganz ohne Privateigentum ist ja, wie wir früher gesehen haben, unvorstellbar).

Die Wertvoraussetzungen sind dagegen kaum kontrovers. Thomas' Weise, in sozialethischen Fragen zu argumentieren – teleologisch mit commune bonum als dem höchsten Wert – liegt dem Utilitarismus nahe. Der Utilitarismus ist ja zunächst ein Rahmen, der ausgefüllt werden muss, u. a. mit einer Wertskala. Thomas gibt in seiner Sozialethik eine Menge von Werten an, die im höchsten Wert commune bonum eingeschlossen werden. Die Werte, die er im Zusammenhang mit der Diskussion über die moralische Berechtigung des Privateigentums anführt – optimale Verwaltung der äusseren Dinge, ein Gesellschaftszustand ohne Unordnung, Ruhe in der Gesellschaft – bin ich, ebenso wie die meisten, zu billigen bereit. Sie müssten natürlicherweise ihrerseits spezifiziert werden. Aber wenigstens bezüglich der Weise zu argumentieren und bezüglich der Grundbewertungen ist, glaube ich, Thomas' Ethik auf diesem Gebiete ein guter Ausgangspunkt, den die meisten Menschen teilen können.

Thomas' Prioritierung der sozialen Werte vor den individualistischen ist mehr kontrovers. Wir haben gesehen, dass besonders die ersten modernen Sozialenzykliken in gewissem Masse die umgekehrte Prioritierung machten. Ich sympathisiere selbst stark mit Thomas' Auffassung in diesem Falle. Ich glaube, dass sie die sozialethisch mehr fruchtbare ist. Wir haben gesehen, wie sie beispielsweise in der Verteidigung der Enteignung und im Standpunkt, dass gemeinschaftliches Eigentum einen stärkeren Besitzschutz als das Privateigentum haben soll, konkrete Auswirkung gegeben hat.

Das Bearbeitungsargument ist ein bedeutungsvolles, von Locke an zurückkommendes Argument für das moralisch Berechtigte im Privateigentum. Es hat Prämissen umfasst, die entweder aus Gerechtigkeitsprinzipien bestehen, oder aus Äusserungen darüber, dass die Persönlichkeit sich so erstrecken kann, dass sie auf irgendeine Weise äussere Dinge in sich einverleibt. Oder auch hat es Stützargumente für das Bearbeitungsargument gegeben, wo diese beiden Typen von Prämissen eingingen.

Die Gerechtigkeitsprinzipien, die vorkamen, sind ausschliesslich vom Verdiensttypus gewesen. Ich bin so wie Ragnar Holte in seinem normativen ethischen Modell der Meinung, dass das Verdienstkriterium „nicht einen Eigenwert repräsentiert, sondern nur eine relative Berechtigung in dem Masse hat, in welchem es aus dem gemeinschaftlichen Wohl begründet werden kann"[1] und dass die Gleichheits- und Bedürfniskriterien vor dem Verdienstkriterium in einer Ethik, die sowohl christlich als auch allgemeinmenschlich begründet ist, den Vorrang haben sollen. In demselben Masse wie das Verdienstkriterium in den Hintergrund verschoben wird, wird auch das Bearbeitungsargument, das Verdienstprinzipien für die distributive Gerechtigkeit umfasst, schwächer.

Die Idee, dass der Mensch auf irgendeine Weise seine Persönlichkeit auf Dinge erstreckt, sie mit seiner Persönlichkeit prägt, taucht möglicherweise bei Locke als eine Verteidigung des moralisch Berechtigten darin auf, dass die Bearbeitung die Veranlassung zum Privateigentum gibt. Bei Hegel und Marx wird die Idee der Erstreckung

[1] Holte, R., Hof, H., Hemberg, J., Jeffner, A., a. A., Seite 149.

der Persönlichkeit auf die umgebende Natur vertieft und erhält eine grosse Bedeutung. Sie ist zentral in der Lehre des jungen Marx über die Entfremdung. Der Gedankengang hat keine Entsprechung bei Thomas, er wird aber in den modernen Sozialenzykliken aufgenommen. Ebenso wie bei Marx soll er begründen, dass die menschliche Arbeit etwas Wertvolles ist und dass sie nahe Zusammenhörigkeit mit der Selbstentwicklung des Menschen hat. Der Gedanke, dass die Persönlichkeit des Menschen in Interaktion mit der umgebenden Natur, vor allem in der produktiven Arbeit, sich entwickelt und verändert, kommt mir unmittelbar überzeugend vor. Ein Persönlichkeitsbegriff, der nur das nackte körperliche Geschöpf umfasst, kommt mir als auf eine unfruchtbare Weise beschränkt vor.

Das Bearbeitungsargument von dieser „Persönlichkeitserstreckungs-Art" kann in ein Argument dafür umgeformt werden, nicht notwendigerweise, dass der Bearbeiter das Bearbeitete privat besitzen soll, sondern dass er das Recht haben soll, es sich anzueignen und durch das Arbeitsprodukt sich zu bereichern und entwickeln. Und da die Bearbeitung in einer sozialen Gemeinschaft geschieht, kann das Argument so abgefasst werden, dass es dazu führt, dass die Aneignung des Bearbeiteten auch in Gemeinschaft geschehen soll, frei von individueller Konkurrenz. Ich kann nicht anderes finden als dass solch eine Abfassung im guten Zusammenklang mit der jüdisch-christlichen Menschenauffassung wäre. Wenn aber die älteren katholischen Sozialenzykliken – vor Paulus VI's Epoche – Thomas' strikte teleologisch-soziale Argumente für das Privateigentum mit dem Bearbeitungsargument ergänzten, gaben sie ihm eine Abfassung teils vom Verdienstgerechtigkeitstypus teils vom individualistischen „Persönlichkeitserstreckungs"-Typus.

Zwei verschiedene Auffassungen des Privateigentums haben sich bei den hier behandelten Verfassern erwiesen. Teils die, die meinen, dass das Privateigentum sich auf ein Übereinkommen stützt, teils die, die ansieht, dass es ein natürliches Recht ist. Der ersteren Auffassung schliessen sich Thomas und Grotius an. Der letzteren Locke und die drei ersten modernen Sozialenzykliken. Ich selbst sympathisiere mit der ersteren, der „Pactum-auffassung", teils deshalb, weil sie – soweit es sich um die rechtliche Gültigkeit des Privateigentums handelt – die einzige realistische von den beiden ist, teils deshalb, weil sie mit der Auffassung, dass das Privateigentum verändert und modifiziert werden kann und soll, leichter vereinbar ist.

Man kann in dem Material, das ich untersucht habe, auch zwei Standpunkte unterscheiden, die ich die Eigenwertsauffassung und die instrumentale Auffassung nennen möchte. Die erstere fasst das Privateigentum als etwas in sich Wertvolles auf. Hegel vertritt solch einen Standpunkt. Der freie und rationelle Willen drückt sich im Besitz äusserer Dinge aus. Dies wird als etwas Notwendiges und Wertvolles gesehen, das weiterer Begründung nicht bedarf. Es muss beispielsweise nicht damit begründet werden, dass es mit sich gute Konsequenzen für das Individuum oder die Gesellschaft bringt, oder damit, dass es gewissen Bedürfnissen abhilft. Bei Marx widerklingt die Eigenwertsauffassung des Besitzes – hier ist in erster Linie die Rede vom Besitz der Klasse. Und bei den späten rechtgläubigen Marxisten kann man die Auffassung finden, dass es das Herrschen und das Bestimmen über die Produktionsmittel ist, das das Ziel des Klassenkampfes ist, und das muss überhaupt nicht damit begründet werden, dass es ein Mittel ist, die Wohlfahrt oder einen anderen Wert zu erreichen. Die

Auffassung, dass das Ziel ist, die Wohlfahrt zu erreichen, sieht man als einen sozialdemokratischen Irrtum an.

Aristoteles und Thomas von Aquino können als Beispiele der instrumentalen Auffassung des Privateigentums gesehen werden. Thomas kommt einer utilitaristischen Begründung des Privateigentums nahe. Das Privateigentum wird damit begründet, dass es die sozialen Werte verwirklicht, die in das gemeinschaftliche Wohl eingeschlossen sind. Ich selbst will gerne mich zu der instrumentalen Auffassung bekennen. Sie hat u. a. den Vorteil, dass sie eine rationelle und fruchtbare Diskussion über die Gestaltung des Eigentums erleichtert.

Es ist jedoch möglich diesen Typ des Beweisführung für das private Eigentumsrecht damit zu ergänzen, was ich das „Persönlichkeitsausweitungsargument" in seiner kollektivistischen Form nennen will. Also: wer etwas produziert indem er äussere Dinge bearbeitet, hat das Recht sich das Resultat seiner Arbeit anzueignen, aber nicht unbedingt in der Form des privaten Eigentumsrechts. Dieses ist nur in dem Ausmass ethisch berechtigt, als es nötig ist, um das Gemeinwohl zu verwirklichen.

Man kann auch eine monolitische von einer funktionellen Auffassung des Privateigentums unterscheiden. Sämtliche hier behandelten Verfasser sind zumindest in irgendeinem Grad durch die Auffassung beeinflusst, dass das Privateigentum ein einheitliches Recht ist, das unteilbar ist und das entweder in seiner Ganzheit vorliegt oder gar nicht vorliegt. Solch eine Auffassung ist, wie ich früher zu zeigen versuchte, nicht realistisch[2]. Geht man von ihr aus, wenn man das moralisch Berechtigte im Privateigentum erörtert, wird die Diskussion verwirrt und wenig sinnvoll. Statt dessen muss man davon ausgehen, dass das Privateigentum ein Bündel von Teilrechten oder Teilfunktionen umfasst[3]; es besteht aus den beiden Hauptkomponenten Besitzschutz und Verfügungsfreiheit in variierendem Grade[4].

Zu behaupten, wie es im 17. Artikel der UN-Erklärung über Menschenrechte geschieht, dass „jeder Mensch hat . . . Recht auf Eigentum", ist eine Aussage einer vollständig leeren Behauptung so lange sie nicht auf irgendeine Weise näher präzisiert worden ist. Das Recht, Eigentum zu besitzen, kann minimal ein Recht sein, das überall auf der Erde in Erfüllung gegangen ist, und es kann maximal ein Recht sein, das etwas so total sinnloses wie vollständige Verfügungsfreiheit und vollständigen Besitzschutz umfasst. Es kann auch etwas Beliebiges zwischen diesen beiden Extremen umfassen. Es muss vielleicht hervorgehoben werden, dass die meisten der Rechtsaussagen in der UN-Erklärung im Unterschied zu Art. 17. nicht sinnlos sind. Das bezieht sich z. B. auf den 5. Artikel, der vom Recht, der Folterunterziehung zu entgehen, spricht. Der Ausdruck „Folter" ist zwar ein unbestimmter Terminus, der auf verschiedene Weise präzisiert werden kann. Aber er unterscheidet sich vom Ausdruck „besitzen" dadurch, dass er in Beziehung zu einer physischen Handlung steht, die in nicht-rechtlichen Ausdrücken (oder in Ausdrücken von Nicht-Normen) zu beschreiben möglich ist, während der Ausdruck „besitzen" in Beziehung zu einem ungeheueren Bündel von Rechtsnormen steht und nur durch einen Hinweis auf eine ganze Rechtsordnung vollständig expliziert werden kann.

[2] Siehe S. 24 f.
[3] Siehe S. 33 f.
[4] Siehe S. 34 f.

Generelle Rechtsregeln – wenn solche überhaupt aufgestellt werden können – können nicht moralisch generell beurteilt werden. Es ist nämlich immer möglich, geradezu wahrscheinlich, dass die moralisch relevanten Umstände verschieden in zwei Rechtsfällen sind, die unter dieselbe Rechtsregel fallen und wo also die rechtlich relevanten Umstände dieselben sind. Es versteht sich deshalb von selbst, dass man noch weniger Typen der Erwerbsweise oder rechtliche Institute wie das Privateigentum generell moralisch beurteilen kann.

Die am meisten sinnvolle Weise, die moralische Berechtigung des Privateigentums zu erörtern, ist wohl, wie ich früher zu zeigen versucht habe[5], zu erörtern, welche soziale Ziele man mit der Rechtsordnung als Instrument realisieren will. Und wenn man die gesellschaftlichen Ziele erörtert, kommt meiner Meinung nach die Frage nach einer gerechten Verteilung des Eigentums ins Zentrum des Interesses. In den modernen Sozialenzykliken kann man eine markante Verschiebung des Interesses von der Frage nach dem rechtlichen Institut Privateigentum und dessen Berechtigung zur Frage danach, was eine gerechte Verteilung des Eigentums ist, beobachten.

Nozick hat, wie wir sahen, versucht, alle Forderungen auf eine gerechte Verteilung des Eigentums abzuweisen, indem er versucht hat zu beweisen, dass die Forderungen mit gewissen Aspekten der Verfügungsfreiheit über das Eigentum in Konflikt kommen. Wie ich zu zeigen versucht habe, ist jedoch die Beweisführung von Nozick nicht stichhaltig, wenn man das dubiöse Postulat verwirft, dass die Verfügungsfreiheit z. B. hinsichtlich des Rechts von Kaufen, Verkaufen und Investieren uneingeschränkt bleiben muss.

In dieser Abhandlung habe ich nur erörtert, was das Argumentieren für das ethisch Berechtigte im Privateigentum bedeutet. Das hat sich auf das Rechtsinstitut, Privateigentum, bezogen, das durch das Zivilrecht, ja eigentlich durch die Rechtsordnung in ihrer Ganzheit geformt wird. Die Perspektive dürfte man vom Rechtsinstitut zu dem faktischen Besitz erweitern können. Wie der faktische Besitz, die Verteilung der Mittel, sich verhält, wird nicht nur, nein, nicht einmal in erster Linie, durch die Rechtsordnung entschieden. In der Praxis beeinflusst jeder politische Beschluss und jede politische Handlung die Verteilung des Besitzes. Zuäusserst wird die Verteilung durch den Machtkampf zwischen Klassen und ökonomischen Interessengruppen entschieden. Als der sozialdemokratische Idealist, der ich bin, glaube ich jedoch, dass auch Rechtsinstitute und ethische Argumente für solche ihre Bedeutung im Kampf für eine gerechte Verteilung haben können.

[5] Siehe S. 37.

Literaturverzeichnis

ADLER-KARLSSON, G., *Functional socialism. A Swedish theory for democratic socialization*, Stockholm 1969 (1. Aufl. auf schwedisch 1967).

ANNERS, E., *Europas rättshistoria*, Stockholm 1974.

ARISTOTELES, *Politics*, hg. von P. Shorey in Loeb classical library, London u. Cambridge, Mass. 1963.

AUGUSTINUS, *De haeresibus* 40 Migne PL 42, 32 B.

BLACK, M., *Critical thinking*, Englewood Cliffs 1952 (1. Aufl. 1946).

BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954.

BOLDING, P. O., *Juridik och samhällsdebatt*, Stockholm 1968.

– *Missbruk av ordet „rättsregel"*, in: Filosofi och rättsvetenskap, hg. B. Belfrage u. L. Stille, S. 27, Lund 1975.

BRUZELIUS, A., *Rättskunskap*, 2. Aufl. Lund 1965.

CHRYSOSTOMOS, *In 1 ad Tim 4*, Migne PG 62, 563 f.

CONRAD, H., *Deutsche Rechtsgeschichte*, Kap. 5, Das Sachenrecht, u. 1: Das Grundeigentum, S. 427.

COPLESTON, F., *A history of philosophy*, London 1960.

DEWAILLY, L.-M., *Envoyés du Père. Mission et apostolicité*, Paris 1960.

DUGUIT, L., *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, Paris 1920 (1. Aufl. 1912).

DWORKIN, R. M., *Is law a system of rules*, in: Essays in legal philosophy, hg. Robert Summers, Oxford 1968.

ECKHOFF, T., *Litt om det juridiske rettighetsspråk*, in: Festschrift für Alf Ross, Kopenhagen 1969, S. 65.

– *Retskildelaere*, Oslo 1972.

ECKHOFF, T., *Guiding standards in legal reasoning*, in: Current Legal Problems, Vol. 29, 1976, S. 205.

EKELÖF, P. O., *Rättegång*, Stockholm 1963.

EVERS, J., *Argumentationsanalys för jurister*, Lund 1970.

FEINBERG, J., *Social philosophy*, Englewood Cliffs 1973.

FEUERBACH, L., *Das Wesen des Christentums*, hg. H. Schmidt, Leipzig 1909 (1. Aufl. 1841).

FINDLAY, N. J., *Hegel. A re-examination*, London u. New York 1958.

FORSSELL, H., *Tredjemansskyddets gränser. En studie av principen „köp bryter lega" och indelningen i sakrätter och obligatoriska rättigheter*, Stockholm 1976.

FRÄNDBERG, Å., *Om analog användning av rättsnormer. En analys av analogibegreppet inom ramen för en allmän juridisk metodologi*, Stockholm 1973.

FULLER, L. L., *The morality of law*, New Haven 1964.

GAUDIUM ET SPES. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes des Zweiten Vatikankonziliums. Acta Apostolicae Sedis 57, 1966, S. 1025. Wird zitiert nach Utz, A. F. (Hg.), La doctrine sociale de l'église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVè au XXème siècle, Vol. 1, Basel, Rom u. Paris 1970. Die Zitate geben den Artikel und danach die Ordnungsfolge innerhalb des Artikels an; beispielsweise 25:2 = Artikel 25, 2. Stück.

GRAPE-LANTZ, E. M. C., *Förtryck och befrielse i Brasilien – evangelisation, medvetandegörande och politisk kamp*, Kyrkan i Latinamerika, 1, Stockholm 1975.

GROTIUS, H., *De jure belli ac pacis libri tre* . . . Amsterdam 1701. Die Zitate geben das Buch, das Kapitel und danach weitere Unterabteilungen an.

HAAB, R., *Kommentar zum schweizerischen Zivilgesetzbuch*, IV: Sachenrecht, Zürich 1929.
HANDBUCH DER DEUTSCHEN RECHTSGESCHICHTE, Artikel: „Eigentum".
HART, H. L. A., *The concept of law*, Oxford 1972 (1. Aufl. 1961).
HEDENIUS, I., *Om rätt och moral*, Stockholm 1963 (1. Aufl. 1941).
– *Analysen av äganderättsbegreppet*, in: Filosofi och rättsvetenskap, hg. B. Belfrage u. L. Stille, Lund 1975. S. 37.
HEEGER, R., *Subjektivität und Transzendenz. Roger Garaudys und Vítězlav Gardavskýs naturalistische Religionsphilosophie. Eine Kritik*, in: Neue Zeitschr. für syst. Theol. u. Religionsphil., Heft 3 1971, S. 229.
– *Ideologie und Macht. Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni*, Acta Universitatis Upsaliensis; Uppsala Studies in Social Ethics, 3, Uppsala 1975.
HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, hg. H. Reichelt, Frankfurt/M, Berlin u. Wien 1972 (1. Aufl. 1821).
HEMBERG, J., *Etik och lagstiftning. En studie av rättsfilosofisk teoribildning och konkret lagstiftningsarbete*, Stockholm 1975.
HJÄRPE, J., *Problem för muslimska immigranter*, in: Årsbok för Föreningen för Lärare i Religionskunskap 1976, S. 77.
HOLTE, R., HOF, H., HEMBERG, J. u. JEFFNER, A., *Etiska problem*, Stockholm 1970.
HONORÉ, A. M., *Ownership*, in: Oxford essays in jurisprudence, hg. A. G. Guest, London 1961.
HÄGERSTRÖM, A., *Är gällande rätt uttryck av vilja?*, in: Festschrift für Vitalis Norström, Göteborg 1916, S. 171.
IUUL, S., *Forelaesninger over hovedlinjer i europeisk retsudvikling fra romerretten til nutiden*, Kopenhagen 1970.
JOHANNES XXIII, Die Enzyklika Mater et magistra. Siehe MATER ET MAGISTRA!
KANGER, S., u. KANGER, H., *Rights and parliamentarism*, in: Theoria, Vol. 17, 1951, S. 246.
LANTZ, G., *Kan vi undvara vedergällningsidén?*, in: Svensk Teologisk Kvartalstidskrift 1974, S. 145.
LARSSON, E., *Etiska argument i den svenska freds- och försvarsdebatten under åren 1957–1970*, Acta Universitatis Upsaliensis; Uppsala Studies in Social Ethics, 2, Uppsala 1973.
LEO XIII, Die Enzyklika Rerum novarum. Siehe RERUM NOVARUM!
LOCKE, J., *An essay concerning human understanding*, hg. A. C. Fraser, Oxford 1894 (1. Aufl. 1690).
– *Two treatises of government: The second treatise of government*, hg. P. Laslett, Cambridge 1960 (1. Aufl. 1690). NB Wo nichts anderes angegeben ist, geben die Locke-Zitate dieses Werk an.
MACPHERSON, C. B., *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, London, Oxford u. New York 1964 (1. Aufl. 1962).
MARX, K. H., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 1844, in: Marx-Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe (MEGA), Ergänzungsband. NB. Wo nichts anderes angegeben ist, geben die Marx-Zitate dieses Werk an.
– *Zur Judenfrage*, 1843, in: Karl Marx, Werke, Schriften, Briefe, hg. von H.-J. Lieber u. P. Furth, Bd. I, Stuttgart 1962, S. 451.
– *Die deutsche Ideologie*, 1846, in: Karl Marx, Werke, Schriften, Briefe, hg. von H.-J. Lieber u. P. Furth, Bd. II, Stuttgart 1971, S. 5.
– *Das Kapital, I*, 1867, in: Karl Marx, Werke, Schriften, Briefe, hg. von H.-J. Lieber u. P. Furth, Bd. IV, Stuttgart 1962, S. 3.

– *Kritik des Gothaer Programms*, 1875, in: Karl Marx, Werke, Schriften, Briefe, hg. von H.-J. Lieber u. P. Furth, Bd. III:2, Stuttgart 1960.
MATER ET MAGISTRA. Johannes XXIII's Enzyklika Mater et magistra. Acta Apostolicae Sedis 53, 1961, S. 401. Die Zitate geben den Abschnitt innerhalb der Enzyklika an.
McCLOSKEY, H. J., *Rights – some conceptual issues*, in: Australasian journal of philosophy, Vol. 54, Nr. 2, 1976, S. 99.
MORITZ, M., *Sind die juristischen Personen Fiktionen?*, in: Festschrift für Karl Olivecrona, Stockholm 1964.
NAESS, A., *Communication and argument. Elements of applied semantics*, Totowa, N. J., 1965 (1. Aufl. auf norwegisch 1961).
NEGRO, F., *Das Eigentum*, München u. Berlin 1963.
NOZICK, R., *Anarchy, state, and utopia*, New York 1974.
OCTOGESIMA ADVENIENS. Der apostolische Brief Octogesima adveniens von Paulus VI zum Kardinal M. Roy. Acta Apostolicae Sedis 63, 1971, S. 401. Die Zitate geben den Abschnitt innerhalb des Briefes an.
OLIVECRONA, K., *Locke's theory of appropriation*, in: Philosophical Quaterly 1974, S. 232.
– *The concept of a right according to Grotius and Pufendorf*, in: Festschrift für Oscar Adolf German zum 80. Geburtstag, Bern 1969.
PAULUS VI, Die Enzyklika Populorum progressio. Siehe POPULORUM PROGRESSIO!
– Der apostolische Brief Octogesima adveniens von Paulus VI zum Kardinal M. Roy. Siehe OCTOGESIMA ADVENIENS!
PECZENIK, A., *Juridikens metodproblem. Rättskällelära och lagtolkning*, Stockholm 1974.
PIUS XI, Die Enzyklika Quadragesimo anno. Siehe QUADRAGESIMO ANNO!
PLAMENATZ, J., *Man and society – a critical examination of some important social and political theories from Machiavelli to Marx*, London 1963.
– *Karl Marx's philosophy of man*, Oxford 1975.
PLATON, *Republic*, hg. von H. Rackham in Loeb classical library, London u. Cambridge, Mass. 1950.
POPULORUM PROGRESSIO. Paulus VI's Enzyklika Populorum progressio. Acta Apostolicae Sedis 59, 1967, S. 257. Die Zitate geben den Abschnitt innerhalb der Enzyklika an.
PUFENDORF, S., *De iure naturae et gentium libri òcto*, hg. von J. B. Scott, The classics of international law, 17, Washington 1934, (1. Aufl. 1698).
QUADRAGESIMO ANNO. Pius XI's Enzyklika Quadragesimo anno. Acta Apostolicae Sedis 23, 1931, S. 000. Die Zitate geben den Abschnitt innerhalb der Enzyklika an.
RERUM NOVARUM. Leo XIII's Enzyklika Rerum novarum. Acta Sanctae Sedis 23, 1890/91, S. 643. Die Zitate geben den Abschnitt innerhalb der Enzyklika an.
ROSS, A., *Om ret og retfaerdighed. En indførelse i den analytiske retsfilosofi*, Kopenhagen 1966 (1. Aufl. 1953).
SIMONSSON, T., *Kyrkomötet argumenterar. Kritisk analys av argumenttyper i diskussionerna vid 1957 och 1958 års kyrkomöten om „Kvinnas behörighet till prästerlig tjänst"*. Studie Theologica Lundensia, 23, Lund 1963.
SPICQ, C., Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Bd. 12, La justice, hg. u. übers. von C. Spicq, Paris, Tournai u. Rom 1947.
STRÖMHOLM, S., *Lagtolkning: huvudproblem och funktioner*, Uppsala 1972.
SUMMERS, R. S., *Professor Fuller on morality and law*, in: More essays in legal philosophy. General assessments of legal philosophies, hg. von R. S. Summers, Oxford 1971, S. 101.

SUNDBERG, J. W. F., *Rättskällorna på 1900-talet*, in: Filosofi och rättsvetenskap, hg. von B. Belfrage u. L. Stille, Lund 1975, S. 171.
SUNDBY, N. K., *Om normer*, Oslo, Bergen u. Tromsø 1974.
THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica*, Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 18, II–II 57–59, hg. von A. F. Utz, Heidelberg, München, Graz, Wien u. Salzburg 1953.
UNDÉN, Ö., *Svensk sakrätt, I, Lös egendom*, Lund 1969 (1. Aufl. 1927).
UN-ERKLÄRUNG VON DEN MENSCHENRECHTEN.
UTZ, A. F., Kommentare zu Summa theologica Bd. 18. Siehe THOMAS VON AQUIN!
WASSERSTROM, R. A., *The obligation to obey the law*, in: Essays in legal philosophy, hg. von R. S. Summers, Oxford 1968.
WEDBERG, A., *Some problems in the analysis of legal science*, in: Theoria, Vol. 17, 1951, S. 246.
WELLMAN, C., Vorlesung den 26/5 1977 beim Rechtsphilosophiesymposium in Uppsala.

Personenverzeichnis

Adler-Karlsson, G. 36, 149
Ambrosius 50, 52f., 59
Anners, E. 62 N.43, 149
Aristoteles 9, 37, 39, 42–47, 49, 54, 56–58, 64, 72, 74, 80, 88, 91, 109–112, 149
Augustinus 54, 149
Basilius 48, 50f., 53
Black, M. 9 N.1, 149
Blaise, A. 55 N.24, 149
Bolding, P. O. 13, 15 N.9u. 11, 16, 149
Bruzelius, A. 15 N.10, 149
Chrysippos 53
Chrysostomos 51f., 56, 131, 149
Comte, A. 41
Conrad, H. 62 N.43, 149
Copleston, F. 43 N.6, 149
Cyprianus 50
Dewailly, L.-M. 54, 149
Duguit, L. 36 N.10, 149
Dworking, R. M. 16f., 149
Eckhoff, T. 16, 26–28, 34, 39, 149
Ekelöf, P. O. 18, 26f., 149
Engels, F. 115 N.16, 116 N.22
Evers, J. 10 N.4, 149
Feinberg, J. 33, 149
Feuerbach, L. 110, 113 N.4, 149
Fichte, J. G. 96
Filmer, R. 39, 73 N.4
Findlay, N. J. 95 N.10, 149
Forssell, H. 62 N.43, 149
Frändberg, Å. 13 N.7, 18 N.19, 19 N.22, 149
Fuller, L. L. 19f., 149
Grape-Lantz, E. M. C. 143 N.135, 149
Gregorius von Nazianz 50
Grotius, H. 40, 64–72, 73–77, 79f., 91, 109, 111f., 117, 149
Haab, R. 35, 150
Hart, H. L. A. 16, 22, 41 N.13, 150
Hedenius, I. 12, 13 N.7, 23, 29–31, 33–35, 38, 59 N.30u.31, 98, 106 N.80, 150
Heeger, R. 10, 120 N.36, 150
Hegel, G. W. F. 37, 93–108, 109f., 112–114, 116f., 119–121, 133, 145f., 150
Hemberg, J. 20–22, 145 N.1, 150
Hjärpe, J. 12 N.4, 150
Hof, H. 145 N.1, 150
Hohfeld, W. N. 26, 33
Holte, R. 145, 150
Honoré, A. M. 25f., 33, 150
Hägerström, A. 96, 150
Ihering, R. v. 24
Iuul, S. 59 N.33, 61 N.41u.42, 62 N.43, 150
Jeffner, A. 145 N.1, 150
Johannes XXIII 122, 150f.
Johnson, C. D. 12 N.2
Jones, W. T. 43 N.6, 89 N.38
Kanger, H. 150
Kanger, S. 26, 150
Kant, I. 117
Lantz, G. 32 N.1, 150
Larsson, E. 10 N.3, 150
Leo XIII 122, 142, 150f.
Lidbom, C. 19
Locke, J. 62, 67, 72, 73–92, 100, 105, 109–112, 114, 116–118, 124, 126–128, 132, 134, 138, 145f., 150
Macpherson, C. B. 90, 150
Marx, K. 37, 109–121, 145f., 150
McCloskey, H. J. 25, 151
Moritz, M. 24 N.1, 151
Naess, A. 9, 151
Negro, F. 62 N.43, 151
Nozick, R. 35 N.9, 125 N.19, 148, 151
Olivecrona, K. 26, 66f., 85, 112, 151
Paulus VI 122, 136, 142, 146, 151

Peczenik, A. 17, 18 N.18, 151
Pius XI 122, 151
Plamenatz, J. 95 N.9, 118 N.30, 119 N.34, 151
Platon 42–44, 47, 52 N.19, 56, 103, 106, 131, 151
Plutark 71 N.27
Proudhon, J. 109, 119
Pufendorf, S. 68, 73–75, 77, 151
Rawls, J. 39
Ricardo, D. 95 N.10
Ross, A. 24, 26f., 151
Ross, W. D. 29
Rousseau, J. J. 96, 109
Roy, M. 142, 151
Simonsson, T. 10 N.3, 151
Smith, A. 95 N.10
Spicq, C. 55 N.24, 151
Strömholm, S. 18 N.19, 151
Suarez, F. 53 N.20, 74, 107
Summers, R. S. 20, 151
Sundberg, J. W. F. 14 N.8, 152
Sundby, N. K. 12, 152
Thiers, A. 109
Thomas von Aquino 37, 48–62, 64f., 68, 70, 72–74, 76, 79f., 88f., 91, 105, 109, 111f., 117, 123f., 129–131, 134f., 140–142, 145–147, 152
Undén, Ö. 36, 152
Utz, A. F. 49f., 55 N.24, 152
Wasserstrom, R. A. 21f., 152
Wedberg, A. 26, 28–30, 34, 152
Wellman, C. 33 N.6, 152
Windscheid, B. 24f.

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Uppsala Studies in Social Ethics

Editor: Ragnar Holte

1 Carl-Henric Grenholm, Christian Social Ethics in a Revolutionary Age. An Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull. 1973. (Commercially published by Verbum AB, Stockholm.)

2 Ellen Larson, Etiska argument i den svenska freds- och försvars-debatten under åren 1957—1970. 1973. (Commercially published by Verbum AB, Stockholm.)

3 Robert Heeger, Ideologie und Macht. Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni. 1975.

4 Göran Lantz, Eigentumsrecht — ein Recht oder ein Unrecht? Eine kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privat-eigentum bei Aristoteles, Thomas von Aquino, Grothius, Locke, Hegel, Marx und in den modernen katolischen Sozialenzykliken. 1977.

ISBN 91-554-0674-2